

**Zeitschrift:** Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =  
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss  
journal of philosophy

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 40 (1981)

**Artikel:** Alltagsorientierung durch Bilder

**Autor:** Wildermuth, Armin

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-883183>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 02.04.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

ARMIN WILDERMUTH

## Alltagsorientierung durch Bilder

### *Vorbemerkung*

Es gehört zu den Paradoxien der bisherigen Alltagsphilosophie, dass sie zwar die Dominanz des Visuellen erkennt, aber dennoch wenig Strategien entwickelt, es in den Griff zu bekommen. Unverkennbar ist die Schwäche, die uns umgebende Wirklichkeit der Bilder zu reflektieren und unsere starke Angewiesenheit auf bildnerische Darstellungen zu interpretieren. Photographie, Fernsehen, graphische Techniken, Bildreproduktionen, Werbungen haben unseren Alltag in einem Masse durchdrungen und selbstverständlich werden können, das unerklärlich ist. Viele unserer Alltagsorientierungen erfolgen also durch «Bilder». Intensiv wird diese Bilderwirklichkeit besonders von jenen Alltagsteilnehmern reflektiert, die sie zu gebrauchen, zu «manipulieren» beabsichtigen.

Methodische Gründe machen vielleicht plausibel, warum die Alltagsforschung nur in wenigen Ansätzen diesem Sachverhalt nahegerückt ist. Reduktionistische Modelle, die der Linguistik, der Soziologie oder der Psychologie entstammen, verhindern die Sicht, die dem Phänomenalen gerecht werden könnte. Da sie alle dem Paradigma rationalistischer Reduktion folgen, entgeht ihnen, was ihren eigenen Wissenschaftsidealen schon von Anfang an widerspricht.

In die Nähe der alltagsrelevanten Phänomenalität rücken Methoden, die sich noch einen Rest von Sinnenerfahrung bewahrt haben. So die Symboltheorien (wozu auch Teile der Semiotik zu rechnen sind), die Warenästhetik, das Körperdenken, der Urmarxismus und der Strukturalismus, insofern er sich den Mythen des Alltags zuwandte.

*Korrespondenzadresse: Prof. Dr. Armin Wildermuth, Goethestrasse 20, CH–9008 St.Gallen*

Doch bedeutet die Zuwendung zu Themen, die dem alltäglichen Lebenskontext entnommen sind, noch keineswegs ein Ernstnehmen der Phänomenalität des Alltags.

Eine solche Blindheit ruft nach einer erweiterten Reflexion auf die Alltagsphilosophie selber. Henri Lefèbvre deutet das Interesse der Philosophie an der Alltäglichkeit als einen Versuch, nicht-philosophische Wirklichkeiten in die Philosophie einzuholen und damit in sich selber eine entscheidende Krise zu provozieren. In ihrer heutigen Aussenseiterstellung kann sie sich diese Krise leisten und ihre Reflexion auf jene Bereiche ausdehnen, die sie selber lange Zeit als obsolet erklärte, solange wenigstens, wie sie noch glaubte, dem wissenschaftlichen Denken den Boden bereiten zu müssen. Inzwischen hat sich die wissenschaftliche Selbstreflexion in der Wissenschaftstheorie soweit von der Sinnlichkeit und der Anschauung entfernt, dass die Begriffe «sinnliche Erkenntnis» und «sinnliche Erfahrung» erklärungsbedürftig wurden.

Eine Zwitterstellung zwischen philosophischer Abstraktion und sinnlicher Erfahrung nimmt der ganze Komplex ein, der mit dem Begriff Phänomenologie belegt werden kann. Das verwandte bildnerische oder anschauliche Denken errang sich im Bereich der Kunsttheorie eine Stellung, die es der Philosophie benachbart erscheinen lässt. Das sind Ansätze, die das traditionelle Misstrauen der Philosophie gegenüber der Sinnlichkeit, der Bilderwelt und der Phänomenalität als solcher korrigieren könnten.

Unser Zugang zum Problem der sinnlich-leiblichen Erfahrung der Alltagswelt bildet die Diskrepanz zwischen der semantisch-pragmatischen Bildlichkeit der Alltagswirklichkeit und der in ihr sich entwickelnden autonomen Bildlichkeit der modernen Kunst. In dieser Diskrepanz ist der tiefere Gegensatz von Transparenz und Opazität des Phänomenalen in einem spezifischen Problemgebiet zu analysieren – Paradigmen, die in unserer Kultur immer wieder ihre Unvereinbarkeit meldeten und zu philosophisch-konstruierten Kompromissen Anlass gaben.

## *Das ästhetische Erfahrungsapriori*

Die autonome Kunst unserer Tage erweckt den Verdacht, dass sie alles das verneine, was über einige Jahrhunderte hin als Kunst gegolten hat. Und in der Tat dürfte darin einiges Richtiges liegen. Wenn wir uns sogar von Begriffen wie Werk und Schönheit trennen sollen, dann scheint aller Kunst, die in ihrer Darstellung auch den eigenen Kommentar beibrachte, der Boden entzogen zu sein. Selbst der Begriff des Bildes geriet in die Krise und dürfte zu einem neuen Verstehen der Bildlichkeit des Bildes und des Hervorbringungsprozesses der Bilder führen.

Ohne uns in die Finessen heutiger Kunstrichtungen verlieren zu wollen, möchten wir vor allem festhalten, dass die heutigen Kunstexperimente trotz grosser Selbstreflexivität vor allem zurückführen zur einfachen, von der wissenschaftlichen Theorie nicht beachteten, aber von ihr stets vorausgesetzten sinnlich-praktischen Erfahrung. Auf diese ästhetische Basis – im Sinne von A. G. Baumgarten – wollen wir uns beziehen, wenn wir auf das ästhetische Erfahrungsapriori verweisen (Schweizer 1973; Schweizer/Wilderdmuth 1981: 15). Sinnliche Erkenntnis ist zweifellos im Verständnis der heutigen Wissenschaftstheorie keine wahrheitsfähige Instanz, und wegen ihrer Unfähigkeit, sich allein auf Sätze zu berufen, nicht einmal auf dem Niveau der Wissenschaftlichkeit anzusiedeln. Dennoch aber spielt sie für die Genese wissenschaftlicher Aussagen eine zentrale Rolle, jedoch nur im Sinne der Zufuhr von Denkeinfällen, die angeblich nicht mehr Sache der Wissenschaftstheorie sein sollen.

Alltagsphilosophie verfügt dank den Grundlagen, die Husserl in seinem *«Krisis-Buch»* gelegt hat, über einen erweiterten Horizont (Husserl 1954). Wissenschaft, Philosophie, Kunst, Politik und alltagspraktisches Wissen bilden Bereiche der einen Lebenswelt. Diese ist in Husserls Verständnis weitergefasst als es die heutigen Begriffe des Alltags, des Alltagswissens und -handelns umschreiben. Mit seinem Einsatz bei der lebensweltlichen Grundlage sollte es möglich sein, auch die von der rationalen Bewusstseinsphilosophie vernachlässigten Bereiche – vor allem der Sinnlichkeit (Foucault 1976; Rombach 1980) und der Kunst – wieder in den philosophischen Diskurs einzuführen. Dies bedeutet noch lange nicht, ihnen gerecht zu werden; es könnte die Ge-

fahr bestehen, vergessene Bereiche wieder zu kolonisieren und durch allzu eilfertige Etikettierung abzuwürgen. Die heutige (von Sartre und Merleau-Ponty begonnene) Integrierung des Leibes in den Kontext philosophischer Reflexion ist ein Beispiel, an dem sich die Warnung rechtfertigen könnte. Die bisherigen Leibphilosophien genügen nämlich dem gegenwärtigen Interesse an den Sinnlichkeiten, wie sie in der Kunst und bei der Lebensgestaltung der Jugend sich geltend machen, keineswegs. Vermittels reiner Reflexions- und Diskursphilosophien dürften sich die frustrierenden Körpererfahrungen kaum artikulieren lassen. Es zeigt sich immer deutlicher, dass der bisherige Zivilisationsprozess, die bisherige Alltagsgeschichte, z. B. der Frau die Sprache verweigerte, um ihr zu ermöglichen, die Sinnlichkeit ihres Körpers genuin zu beschreiben.

Allein schon die Unklarheit, die den Begriff der Praxis kennzeichnet, verdeutlicht, dass unsere Erfahrungsbasis noch lange nicht klar erfasst worden ist. Die Fähigkeit des Praktikers, Konstruktionen und Modelle zu applizieren, führt in die Rätselzone, die zwischen dem theoretischen, konstruktiven Erkenntnisprozess und dem opaken, materialen Stoffe herrscht. Was das alltagssprachliche Wort «Erfahrung» bedeutet, kann nicht allein aus der Quantität der vollführten Applikationsakte abgeleitet werden. Diese hilft nur, eine Fähigkeit oder Fertigkeit zu entwickeln, die als solche aber unerforscht bleibt. Es ist ein Versagen der theoretischen Vernunft, dass sie sich bis anhin um die Entwicklung einer Praxis-Theorie drückte, wie es das Fehlen einer Wissenschaftstheorie für die technischen und angewandten Wissenschaften anzeigt. Der jahrtausendelange Umgang mit den Materialien, Formen, Widerständen und die durch ihn bedingte Entwicklung von Körperempfindungen und -organen wird in einer Weise vernachlässigt, die dem heutigen Stand der Verhaltensforschung nicht mehr angemessen ist.

Die Aufgabe einer intensivierten Erkenntnisanthropologie kann heute von verschiedenen Wissenschaften und reflexiven Unternehmen um einiges empirischer vorangetrieben werden, als es noch der Lebensphilosophie vorschwebte, die die Praxis auf den Begriff des Lebens reduzierte. Auf ihn nahm Ernst Cassirer Bezug, als er seine «Philosophie der symbolischen Formen» konzipierte und sich kritisch von der Lebensphilosophie distanzierte.

«Die reine Unmittelbarkeit des Lebens aber lässt keine . . . Teilung und Zerfällung zu. Sie kann, wie es scheint, nur ganz oder gar nicht geschaut werden: sie tritt in die mittelbaren Darstellungen, die wir von ihr versuchen, nicht ein, sondern bleibt als ein prinzipiell Anderes, ihnen Entgegengesetztes ausserhalb ihrer stehen. Nicht in irgendeiner Form der Repräsentation, sondern nur in der reinen Intuition lässt sich der ursprüngliche Gehalt des Lebens erfassen. Alle Auffassungen des Geistigen haben daher, wie es scheint, zwischen diesen beiden Extremen zu wählen» (Cassirer 1964: I, 49). Und: «Wenn alle Kultur sich in der Erschaffung bestimmter geistiger Bildwelten, bestimmter symbolischer Formen wirksam erweist, so besteht das Ziel der Philosophie nicht darin, hinter all diese Schöpfungen zurückzugehen, sondern vielmehr darin, sie in ihren gestaltenden Grundprinzipien zu verstehen und bewusst zu machen. In dieser Bewusstheit erst erhebt sich der Gehalt des Lebens zu seiner echten Form» (Cassirer 1964: I, 51).

Damit ersetzt Cassirer das transzendente Vernunftprinzip durch einen pragmatisch-kreativen Symbolisierungsprozess. Aus der Sicht des reduzierenden Vernunftgedankens zeigt sich als Untergrund aller Phänomene (ausgelegt als Bildwelten der Kulturen) ein amorpher Lebensprozess, der in seiner vorreflexiven Position nur als ein homogenes Anderes gedacht werden kann. Das Denken der reflexiven Erkenntnis wird also zur Selbsttranszendenz gerade dort herausgefordert, wo es das fundierende Leben selber zu erfassen wünscht, sich aber unversehens in den Strudel der Negativitäten versetzt sieht. Stellt es sich nun nicht mehr auf den Standpunkt Hegels, der das Denken selber zum Lebensprozess erklärte, sondern versucht, eine für diese Kulturphänomene offene und ihrer Erforschung angemessene Einstellung zu gewinnen, dann wird diese homogene transzendente Grundlage zur tragenden Wirklichkeit, die es neu zu entdecken gilt.

Diese veränderte Blickrichtung brachte ein neues Problem der Leiblichkeit in die philosophische Diskussion. Denn jene Voraussetzung, die kein Denken vernachlässigen und übersehen darf, besteht in der durch den Leib gekennzeichneten Begrenzung; es ist an einen Standpunkt innerhalb einer Welt oder eines Weltausschnitts gebunden. Die Selbsterfahrung als Empfindungsleib und als Gegenstandskörper, der

sich instrumentell einsetzen und verdinglichen lässt, schafft eine Ambivalenz, die den Erfahrungsbereich bald «von innen» und bald «von aussen» erklärbar macht.

Der Leib kann so zeitweise übersehen werden – doch plötzlich ist er die Bedingung alles Denkens, Wahrnehmens und Handelns. Dieser ambivalente Sachverhalt wird im Kulturvergleich unterschiedlich ausgeprägt und auch von Individuum zu Individuum ungleich gestaltet.

Es sind verschiedene Ansätze zu nennen, die es zu sichten und zu verarbeiten gälte. Vor allem entdeckte die transzendente Reflexion der Husserlschen Phänomenologie und ihr Versuch, den drohenden Solipsismus abzuwenden, die Dimensionen der Selbst- und Fremderfahrungen. Die Leiberfahrungen wurden analysiert und von Merleau-Ponty zu einer Leibphilosophie erweitert. «Einen Leib haben, heisst über ein umfassendes Gefüge verfügen, das die Typik sämtlicher perzeptiver Entfaltungen und sämtlicher intersensorischer Entsprechungen über das wirklich je wahrgenommene Weltstück hinaus umfasst und ausmacht» (Merleau-Ponty 1966: 377). Der Leib wird hier eine Voraussetzung dafür, überhaupt eine Welt und ihre Dinge erfahren und konstituieren zu können.

K.O. Apel unternahm einen kühnen Versuch, die Einsichten der Mikrophysik, die den Störeingriff des wahrnehmenden Beobachters entdeckte, mit den Einsichten einer geisteswissenschaftlich relevanten Erkenntnisanthropologie zu vereinen. Von dieser her gedacht, wird jeder alltägliche Wahrnehmungsakt zu einem «weltkonstitutiven Leibeingriff» (Apel 1975: VII, 285) und werden die philosophischen Entwürfe, die seit der Renaissance (und seit der Erfindung der Zentralperspektive durch die Maler) von der Welt-Vorstellung ausgehen, wieder aktuell. Besonders die Monadologie Leibnizens erweist sich als brauchbares Modell. Was den Versuch von Apel besonders auszeichnet, das ist seine Revision eines bloss «subjektiven» Leibbegriffs. Der Leib im Sinne einer präreflektiven Voraussetzung wird zugleich auch eine kosmische Bedingung der Möglichkeit des Erkennens, muss doch auch ein Blick, der einen andern Blick pariert, durch das Licht vermittelt sein. So kann Apel formulieren: «Wir müssen demnach damit rechnen, dass unsere alltäglichen Wahrnehmungen keineswegs nur mit makrophysikalisch idealisierbaren Kollektivphänomenen der

Materie befasst sind; in jedem nicht nur technisch relevanten Fall dürfte es sich vielmehr um individuell-organische Ausdrucksphänomene handeln, die in ihrer Leibhaftigkeit durch mikrophysikalisch feine Steuerungszentren bestimmt sind . . . und dies nicht etwa nur deshalb, weil der «Gegenstand» der Wahrnehmung oft selbst ein Organismus ist, sondern allein schon deswegen, weil die subjektive Konstitution des Anblicks stets in organischer Weise leibvermittelt ist – so etwa im Fall der Malerperspektive» (Apel 1974: VII, 284).

Diese in der perzeptiven Mikroebene sich vollziehenden Prozesse bedürfen noch der weiteren Aufklärung. Modelle zu ihrer Erforschung bieten der symbolische Interaktionismus von George H. Mead und die phänomenologische Soziologie von Alfred Schütz, die vor allem die instrumentelle Eingriffsmöglichkeit des Menschen in seine nähere Umwelt, in die «Welt in meiner Reichweite» herausarbeiteten. Diese Eingriffsmöglichkeit ist, wie Apel an anderer Stelle zeigt, eine der übersehenen Voraussetzungen, die unser wissenschaftliches Denken nicht reflektiert, aber stets in einer bestimmten Weise gestaltet. Reflektiert es die Theorie des Experiments, vergisst es, dass dieses dem praktischen, letztlich handwerklichen Eingriff in die materiale Umwelt entstammt. Einblicke in den Prozess der sich gestaltenden Praxis eröffnete Norbert Elias durch seine Zivilisationstheorie (Elias 1976). Die zunehmende Distanzierung von den sinnlichen Erfahrungen durch Werkzeuge, die sozio-kulturell und arbeitstechnisch bedingte Disziplinierung der sinnlichen Bedürfnisse und die von Rechtsnormen geforderte Steuerung der körperlichen Aggressionen bilden einen Gestaltungsprozess, der das eigentliche geschichtliche Geschehen unserer Kultur trägt. Damit erhält die Geistesgeschichte einen sinnlichen Untergrund, der gerade in seiner dynamischen Bedeutung noch lange nicht unvoreingenommen genug erforscht ist. Gab auch schon Marx die Forschungsrichtung an, die Geschichte unter dem Aspekt der praktisch-sinnlichen Tätigkeit zu untersuchen und zu rekonstituieren, so gab er selber durch seine rationalistischen Reduktionen ein Beispiel, wie man sein eigenes Forschungsprogramm zerstören kann.

Das hier nur bruchstückhaft skizzierte ästhetische Erfahrungsapriori bedarf aber nicht nur theoretischer Reflexionen und historischer Analysen, sondern auch praktischer Erprobung, geht es doch hier nicht allein um eine kognitiv erfassbare Problematik, vielmehr darum,

den ganzen Status der philosophischen Denkweise zu verändern und praktisch-theoretisch aus ihrer Isolierung herauszumanövrieren. Denn solange den philosophischen Untersuchungen der Gegensatz von Denken und Körper/Leib paradigmatisch zugrunde gelegt wird, sind auch keine andern als dualistische Resultate zu erwarten. Den inneren Zusammenhang von Denken und leiblichem, ästhetischem Er-fahren neu zu erproben, wird heute vielfach als praktisches Postulat verstanden.

Konkreter als Heidegger, der beim Aufweis der Struktur des In-der-Welt-seins stehen blieb, haben sich die Verhaltensforschung und die Konfigurationsforschung (Nitschke 1975) auf den Zusammenhang von Denken und Umwelt konzentriert. Sie gehen von der Einsicht aus, dass in jeder lebensweltlichen Wissensform stets eine Menschen- und eine Naturinterpretation enthalten ist.

Von einer Trennung von Gesellschaft, Person und Natur sollte dar-um abgesehen werden, weil stets eine jeweilige Konfiguration den transzendental-pragmatischen Rahmen abgibt, der politische Ideolo-gien, personale Identitäten und naturwissenschaftliche Theorien ver-bindet. Die kulturspezifischen Formen, wie gedacht, gehandelt und gesprochen wird und die «Selbstverständlichkeiten», auf die sich Wis-senschafter, Politiker oder Alltagsmensch abstützen, sind immer schon durch komplexe Konstitutionsprozesse hindurchgegangen. Diese Konfigurationen gestalten das ästhetische Erfahrungsapriori, das von keiner wissenschaftlichen Einzeldisziplin eingeholt wird. Das Stadium der interdisziplinären Forschung erlaubt vorerst nur, durch umfangreiche, epocheüberschreitende Beschreibungen Konfiguratio-nen aufzudecken (in Analogie zu Cassirers «symbolischen Formen»). Der Prozess, der die Konfigurationen selbst schafft, bleibt allerdings unerörtert (Nitschke 1975: 13 – 15).

Das ganze Potential des in den vergangenen Jahrzehnten erworbe-nen Körperdenkens ist noch lange nicht genutzt. Sport, Gymnastik, Tanz und alle sonstigen körperlichen Ausdrucksaktivitäten haben sich im akademischen Abseits ausgebildet; ebenso entfalteten sich vie-le Kunstzweige im Freiraum der leiblichen Welterfahrung (Perfor-mance Art und ihre zahlreichen Abwandlungen). Bezeichnenderweise rückt der grosse Wissensschatz der fernöstlichen Meditationstechni-ken näher an den Bereich auch heutiger westlicher Wissenschaften

und Philosophien heran. Das Körperdenken verlangt aber, wie dies Rudolf zur Lippe darlegt (1978), praktische Einübung und das Ernstnehmen vernachlässigter Fähigkeiten, wie z. B. die Nachahmung, die Pflege der Körperhaltung – kurz: eine sinnlich bewusste Kultur der Alltäglichkeit ist gefordert.

### *Phänomenalität der Alltagswelt*

Der Bereich der Alltagswelt ist fundiert in den sinnlich-leiblichen Erfahrungen der Subjekte, die in komplexen Leistungen eine jeweilige gemeinsame Welt der Sprache, der Wahrnehmungen und der Handlungsorientierungen erzeugen. Auch die abstraktesten ökonomischen Prozesse verlassen den Bereich nicht, der durch das Medium koordinierter subjektiver Leiblichkeit vieler einzelner vorgegeben ist. Allein schon die Tatsache, dass die Bewährung ökonomischer Massnahmen sich in den sinnlichen Prozessen von Kaufen und lebensweltlich bedingtem Verbrauchen zeigt, sollte in Erinnerung rufen, dass die ästhetische Erfahrungsbasis auch die ganze Ökonomie trägt und mitgestaltet. Umgekehrt ist aber zu berücksichtigen, dass die im sozialen Kontext dominierenden Rituale, Regeln und Handlungsorientierungen auf die einzelnen Subjekte tief zurückwirken. Sprache und Zwänge, die kommunikatives Handeln leiten, prägen die Sozialisationsprozesse und damit auch die tieferen Dimensionen der Wahrnehmung und des Denkens. Auf der Ebene der sinnlich-leiblichen Erfahrung helfen sie mit, die gestische Performanz jedes Mitgliedes einer Alltagsgemeinschaft auszubilden und seine ganze Leiblichkeit gegenüber den andern und gegenüber sich selbst zu bestimmen.

Die Alltagswelt ist im weiteren Sinne der Bereich etablierter Sprachlichkeit und gestischer Performanz, sowie kognitiv-leiblicher Präsentation im Kontext stilisierter kommunikativer Interaktion. Dieser Bereich ist stets erfahrbar, «liegt immer auf der Hand», bildet die stets gegenwärtige «Oberfläche» der Dinge und zieht – als nie abzuschüttelnde Unmittelbarkeit – die Strahlen der Aufmerksamkeit auf sich. Die Alltagswelt ist stets «da», bemerkt oder übersehen, vage oder bedrückend, im Griff unserer instrumentellen Macht oder eigenständig und uns entgleitend, sich verdichtend «zur blinden Gewalt». Diese

nicht mehr hintergehbare Präsenz der Alltagswelt wollen wir ihre Phänomenalität nennen.

Husserls Einsicht, dass die Lebenswelt ein Reich ursprünglicher Evidenzen bildet, scheint vielen seiner Nachfolger abhanden gekommen zu sein. Dies zeigt sich z.B. darin, dass die von Alfred Schütz, Peter L. Berger und Thomas Luckmann inspirierten Deskriptionen und Analysen alltagspraktischer Phänomene in einem vornehmlich kognitiv bestimmten Medium vollzogen werden. Schütz' Methode scheint es zu erlauben, die intersubjektiven Phänomene als soziale Konstruktionen zu verstehen und sie im Nachvollzug zu re-konstruieren. Doch die kognitive Rekonstruktion ersetzt nicht die kompakte, komplexe Alltagsphänomenalität. Wir können zwar die konkrete Wissenschaft, die praktisch operierende Technik, die marktwirtschaftlich orientierten Organisationen etc. in ihre Elemente zerlegen und ihre Funktionsmechanismen verstehen und erklären, doch zeigen sie als Phänomene unserer Alltagswelt eine Eigendynamik, die sich um keine Konzepte kümmert. Die Motivationen und Ziele der Manager der Automobilindustrie sagen überhaupt nichts aus über die sinnlich-leiblichen und kognitiven Veränderungen, die der alltägliche Umgang mit dem Armaturenbrett in Millionen von Autofahrern bewirkt, gleichgültig, in welchem wirtschaftlichen System sie leben. So können wir zwar die Mechanismen der Warenästhetik sezieren und sie durch heute gängige neomarxistische oder sozialkritische Schemata transparent machen, doch wie das alltägliche Leben mit Kunststoffen, Reklame, Supermarkt, Computern, Grossverkehrsordnungen, usw. uns alle in eine sinnlich-leibliche Praxis, in ein unerkanntes Wahrnehmungsgeschehen (Rombach 1980: 263 ff.) verwickelt, bleibt unbeachtet. Die nicht-hintergehbare Phänomenalität der Alltagswelt ist paradoxerweise gerade durch ihre Selbstverständlichkeit, durch ihr Aufder-Hand-liegen verkannt und in ihrer Eigenmacht unterschätzt. In ihr aber vollzieht sich das zentrale geschichtliche Geschehen, das auch heute noch eingehüllt ist in das kaum aufzubrechende Schweigen des Körpers (Kamper/Rittner 1976: 7) und der sinnlich-leiblichen Erfahrungsdimension.

Es fehlt darum nicht an Hinweisen, dass die Alltagsphilosophie in besonderer Phänomensnähe entwickelt werden sollte. Die Ansätze, die bis anhin für sie fruchtbar wurden, konzentrieren sich demgemäss

auf die sinnlich relevanten Aspekte. Für sie gilt, mehr oder weniger deutlich: Die Alltagswelt ist durch und durch Erscheinung. Sie erscheint, insofern sie konstant hervorgebracht wird. Sie existiert in ihrem konstanten Hervorgebrachtwerden. Diesen Charakter betonen direkt oder indirekt E. Goffman durch die face-to-face-relations, N. Elias durch den Zivilisationsprozess, der sich stufenweise von der unmittelbaren Körperlichkeit emanzipiert, G. H. Mead durch den Interaktionsprozess, der sich zu einer symbolvermittelnden Kommunikation hochstilisiert, M. Merleau-Ponty durch die je leiblich konstituierten Wahrnehmungswelten, E. Cassirer durch die Interpretation des Menschen als «animal symbolicum» und Heinrich Rombach durch seinen Versuch, die Phänomenologie durch eine universale Phänopraxie weiterzuentwickeln (Rombach 1980: 16). Die von Garfinkel inaugurierte Ethnomethodologie entwickelt ihre Alltagsanalyse zwar aufgrund der Phänomenologie von Alfred Schütz und Edmund Husserl, lässt sich aber in ihrer Weiterentwicklung vor allem durch die Sprechakttheorie und im Konkreten von der Analyse der Umgangssprache und der durch sie evozierten Mikrosituationen inspirieren. Die nichtsprachlichen Prozesse der Alltagsgenerierung werden zwar ebenfalls erforscht, doch scheinen die laufenden Untersuchungen unter einem semiotischen Paradigma zu erfolgen. Dies hat zur Folge, dass die non-verbal communications (Scherrer/Wallbott 1979) zwar intensiver als die rein sprachlichen zur Phänomenalität der Alltagswelt hinführen, doch wegen der Vernachlässigung der Prozesse der Zeichengenerierung der dynamische Aspekt verfehlt. Allein Helmuth Plessner steht durch seine «Anthropologie der Sinne» Analysen nahe, die eine dynamische Hermeneutik nichtsprachlicher Phänomene zuzulassen scheinen (Plessner 1975). Wie der Leib/Körper in seiner ganzen Erscheinung von den individuellen und gesellschaftlichen Anforderungen im vollen Sinne konstituiert wird, zeigen die Forschungen von Rudolf zur Lippe, aber auch jene von August Nitschke. Gerade die von diesen Forschern gewonnenen Einsichten legen es nahe, die Alltagsphänomenalität von der Gebärde und den Körperkräften her zu verstehen, wie dies schon Wilhelm Wundt versuchte, der nun über die Wirksamkeit von G. H. Meads Interaktionismus indirekt aktuell wird (Joas 1980: 96).

Sinngemäß muss neben dem Alltagswissen und der Alltagshand-

lung verstärkt der Alltagsleib(körper) in die lebensweltlichen Analysen einbezogen werden (Waldenfels, zur Lippe, Rittner, Field, Boltanski, Bourdieu). In ihm scheint die Phänomenalität der Alltagswelt vor allem zentriert zu sein. In letzter Konsequenz müssten nun auch der Schlaf, die Träume und die Wachträume in die Alltagsanalyse einbezogen werden. Doch der 24-stündig präsente und immer vorausgesetzte Leib/Körper wird meistens nur als ein negatives Problem gegenwärtig als Hindernis, als Müdigkeit oder als Ortsgebundenheit. Die positiven Zustände des Leib-Genusses sind in unserer westlichen Kultur auch heute nur verschämt zugestanden. Dies zeigt sich an der leistungsorientierten Legitimierung des Genusses, z.B. als Erholung, Entspannung, Urlaub – kurz als Zeitphase, die den lebensweltlichen Stress therapeutisch unterbricht. Noch verschämter als die Alltagsmenschen haben sich die bisherigen Philosophen vom Fach zum Leib/Körper verhalten, obgleich er schon längst vor Schopenhauer und Feuerbach ein latentes Thema der Philosophie bildete. Vom Reflexionsstandpunkt transzendentalphilosophischer Rückbesinnung aus stellt er sich aber als eine unbestimmte Voraussetzung dar, die zwar dem Denken näher als die Materie steht, aber sich dennoch so unfasslich wie diese erweist. Wissenschaftlich scheint der Leib/Körper durch einen Kranz von Wissenschaftsdisziplinen vereinnahmt zu sein, wie z. B. durch die Medizin, Kriminalistik, Theologie, Anthropologie, aber auch durch Architektur, Genussmittelindustrie oder Gefängniswesen. Von der reflexiv ausgerichteten Philosophie, wie auch von den disziplinären Wissenschaften wenig bemerkt, läuft im sichtbaren Alltag schon seit Jahrhunderten ein gigantisches Körper-Transfigurations-Programm ab (Tibon-Cornillot 1979: 45), dessen Anerkennung allein schon zwänge, die noch immer verborgene Geschichte der Sinnlichkeit ernsthaft in Angriff zu nehmen. Es ist zu vermuten, dass die Motivation, den Leib/Körper in unserer traditionellen Philosophie totzuschweigen, paradoxerweise mit dem in unseren Kulturparadigmen angelegten Willen verbunden sein könnte, die bisherige menschliche Körpergestalt zu verwandeln und zu überwinden. Im Horizont dieser sinnlich-somatischen Teleologie könnten sich aber auch Nietzsches Parole vom Übermenschen, die neutestamentliche Prophezeiung der Wiederauferstehung des Leibes wie auch das heute widerstandslos akzeptierte Paradigma der Evolution als gemeinsame Ant-

wort auf die geheimsten Wünsche unserer tradierten Sinnlichkeitsverschweigung herausstellen.

Nun ist kaum zu bezweifeln, dass unser kultureller Alltag zwar verwissenschaftlicht und vertechnisiert, aber gleichzeitig einem Prozess intensiver Visualisierung unterworfen ist. Das technisch-wissenschaftliche Spezialwissen nimmt fortwährend zu, bei einer parallel laufenden Verbesserung visueller Informationstechnik. Diese Ambivalenz macht es schwierig, die Phänomenalität des Alltags zu erfassen. So beherrschen ästhetisch operierende Kommunikationsmedien einen grossen Teil unseres alltäglichen Lebens; dennoch gelten sie nur als die Oberfläche eines untergründig leitenden Prozesses der wirtschaftlichen Rationalität. Wir akzeptieren auch den Wechsel von Moden, die Verwandlung unserer Umwelt, das Verschwinden von Gebrauchsgüter u. a., nur weil wir an die tiefere Zweckrationalität des Marktes glauben wollen. Im sinnlich erfahrbaren Alltag wissen wir es anders. Hier dominieren die sozial-ästhetischen Aspekte, und die körperlich-unmittelbaren Zwänge sind keineswegs nur Sekundär-Wirklichkeiten. Gerade das, was von der Wirtschaft und auch von den Wirtschaftswissenschaften als blosser Human-Faktor eingestuft wird, ist aus der lebensweltlichen Sicht des Alltags-Teilnehmers die primäre Wirklichkeit. Vielleicht war Thorstein Veblen einer der wenigen Sozialwissenschaftler, die den zentralen Wert einer umfassenden Sozialästhetik erkannten (Borgeest 1977).

Es wären sicher viele Gründe zu eruieren, warum die Visualisierung in unserer jetzigen Alltagskultur die Oberhand gewann. Das Denken im Sehen zur Erfüllung kommen lassen, wollten die Philosophien, die der platonischen Tradition folgten. Auch die neuzeitliche Erfahrungsphilosophie versuchte, dem Denken durch einen sinnlichen Gehalt einen Wahrheitswert zu verleihen. Doch die kritische Analyse des Erfahrungsbegriffs entledigte ihn gerade seines Wahrheitsgehaltes, damit seines noch letzten sinnlichen Restes und nahm ihn zurück in das deduktiv-nomologische Erklärungsschema. Doch die Intention des schreibenden Denkens auf Anschaulichkeit lässt sich von der wissenschaftlichen Erkenntnisweise zwar nicht mehr erfüllen, hält sich aber als Konstante in unserem Alltagskontext durch und meldet sich sehr deutlich im Bereich der wissenschaftlichen Didaktik. So kommt es, dass Illustrierung, visuelle Hilfsmittel wie Photographie, Film, Video

und graphisch einprägsame Darstellung eine Entfaltung sondergleichen erfahren, während der Erkenntniswert des Beobachteten, des Gesehenen und Sinnlich-Erfahrenen zugunsten rein kognitiver Erklärungsschemata abnimmt. Die sinnliche Wirklichkeit verwandelt sich zur Kulisse, die dem inszenierten Frage- und Antwortspiel der Wissenschaftler die jeweiligen Reaktionen liefert.

Wir können zudem versuchen, das Übergewicht des visuellen durch Kompensationstendenzen gegenüber andern Sinnenbereichen zu deuten. Die Erfahrungseinbussen im Bereich des Tastsinnes, der körperlichen Auseinandersetzung mit natürlichen Hindernissen, klimatischen Veränderungen und Handfertigkeiten, des Umgangs mit Tieren und der organischen Natur, der instinktiven Hilfeleistung bei Geburt, Unfall und Sterben können rein quantitativ mit Erfahrungserweiterungen in vielen andern Bereichen anscheinend wettgemacht werden. Doch es fragt sich, ob besonders die sehr starken territorialen und gestischen Einschränkungen und Regelungen nicht eine Tendenz auslösen, Verlorenes oder Gewünschtes nicht mehr zu besitzen, sondern nur noch zu visualisieren. Sofern wir einige Beispiele anführen, die Erfahrungskompensationen durch Visualisierungen nahelegen, erfolgt dies nur mit Vorbehalt, da es sich um sehr lockere Hypothesen handelt.

Obgleich gegen den Versuch, unser Zeitalter als optisches zu proklamieren – wie es vor einigen Jahren Karl Pawek artikuliert – Vorbehalte anzubringen sind, ist es unbestritten, dass der Umgang mit Photographien und vor allem mit der Kamera ein neues Verständnis von Bildern erzeugte. Doch worin besteht das Neue? Vor allem darin, dass die unzähligen knipsenden Touristen die Kamera benutzen, um zu dokumentieren, wo sie gewesen sind und was sie gesehen haben. Die dokumentarische Intention, verbunden mit einem Begriff der schönen Reproduktion der Wirklichkeit, produziert ein Bildverständnis, das seinem Wesen nach real-illusionistisch ist. Real soll sein, was «abgebildet» wurde; illusionär soll die Reproduktion sein, damit etwas Vergangenes vergegenwärtigt werden kann. Das sog. Life-Bild hilft zudem den Glauben verstärken, als ob es sich bei Schnappschüssen um besonders lebens- und wirklichkeitsnahe Bilder handle. Die aus einem Ablauf von Bewegungen herausgerissene Einzelphotographie erzeugt einen illusionären Bewegungsablauf beim Betrachter, der durch diese Aktivierung seiner Wahrnehmung die scharfe Grenze zwischen Bild-

wirklichkeit und wahrgenommener Wirklichkeit verschwimmen sieht. Er glaubt dabei zu sein, ob er will oder nicht. Sobald aber der Bewegungsanschein z.B. bei einem photographierten hochspringenden Fussballspieler erlischt, enthüllt sich ein Menschen-Bild, wie es das unbewaffnete Auge nie sieht – und eine gewisse Lächerlichkeit kann kaum abgewehrt werden. Das sog. Life-Bild ist gerade ein Bild der Wirklichkeit, das es als solches für das unbewaffnete Auge nicht gibt. Ein rennender Mensch, der in derselben Bewegung verharret, läuft nun einmal nicht – doch der photographierte (aber auch gezeichnete) Läufer läuft, indem er stets dieselbe Haltung einnimmt.

Leider ist der Versuch von McLuhan, vor allem die Wahrnehmungsmedien der Phänomenalität bewusst zu machen, missverstanden worden. Seine Begriffe – media cool, media hot – sind durch ihr Bekanntwerden ihres Entdeckungspotentials beraubt worden. Aber die Formel «the medium is the message» weist in die Richtung von Analysen der Phänomenalität, die heute notwendig wären. Denn die Kommunikationsmedien sind so bekannt, dass sie immer noch unbeachtet bleiben. Als gelebte Phänomene sind sie übersehene, nicht objektivierte Phänomene, so dass McLuhans Medienanalyse uns zwingt, jene phänomenale Gegebenheiten zu entdecken, die vorausgesetzt und in ihrer Wahrnehmung prägenden und bildenden Funktion gerade unbeachtet bleiben:

«Das Medium ist «eine Botschaft» – es beeinflusst uns in einer Weise, die wir, während wir ihm ausgesetzt sind, weder wahrnehmen noch verhindern können. Wenn wir aber seine Auswirkungen nicht merken, dann wird das Medium auch zur «Botschaft» – einer Art von sensorischer «Botschaft», die um so stärker wirkt, als wir ihre Folgen nicht vorausgesehen und uns daher auch nicht vor ihr geschützt haben» (McLuhan 1978: 47).

Was McLuhan als sensorische Botschaft bezeichnet, kann auch als Eigenbedeutung der Phänomenalität ausgesagt werden. So machte er bewusst, welche grosse Bedeutung der Schrift und dem Lesen in unserer bisherigen Kultur zukamen und wie die Wahrnehmungsgewohnheiten durch das Fernsehen und durch die Multi-Media-Techniken verunsichert, wenn nicht gar «auf den Müll geworfen werden». «The Gutenberg Galaxy» prägte einige Jahrhunderte des westlichen Men-

schen, leitete seine Art, die Welt zu verstehen und sich in ihr einzu-richten, ja in ihr seine eigene Umwelt zu konstruieren. Auch das Bi-bel-Lesen hat seine sinnlichen Auswirkungen. Die Reduktion auf Ge-schriebenes war z. B. stärker als das, was in der Schrift, der Bibel, als Inhalt zu lesen war. Darum ist die Schrift-Religion des neuzeitlichen Christentums, was auch immer sie an Wundern und Transzendente-m predigte und als Inhalt auswies, im Kerne reduktiv-rationale Botschaft und Positivismus im reinsten Sinne. Die Religion des geschriebenen Wortes findet heute in der sprachanalytisch orientierten Wissen-schaftstheorie und Philosophie ihre Fortsetzung. Das einstige Dik-tum: es zählt nur das Wort Gottes! ist – z. B. bei Wittgenstein in einer Parallele zu Karl Barth – ersetzt worden: die Sprache allein offenbart die Welt! Kurz: das Medium der Sprachlichkeit war in der Geschichte des Christentums und seiner Säkularisation stärker als das, was die christliche Sprache artikulierte. Die Sprach-Phänomenalität der christlich-westlichen Alltagswelt wurde in ihrer Eigenbedeutung und Eigenmächtigkeit nicht bedacht und scheint auch heute gerade wegen der Euphorie linguistischer und kommunikationstheoretischer Re-duktion nicht bedacht, nicht einmal bemerkt zu werden. Es ist darum vorzuschlagen, dass die von McLuhan unbestimmt als «Medien» cha-rakterisierten, technisch-instrumentell produzierten Phänomenali-tätshorizonte auch von der sinnlich-leiblichen Seite aus erarbeitet werden sollten. So kann nicht gesagt werden, dass ein Kommunika-tionsmedium selbst «cool» oder «hot» sei, sondern allein seine sinn-lich-leibliche Erfahrung. Auf diese ihre Gestaltung und Veränderung kommt es an – und gerade sie bleibt in der aphorismenhaften Denk-weise bei McLuhan unklar.

Wie diese kurze Diskussion der Medien andeutet, ist die Phänome-nalität der Alltagswelt zusammengesetzt aus sinnlich-leiblicher Erfah-rung und einer korrelativen Komplexität aus ungenormten und regu-lierten Phänomenen. Das korrelative Verhältnis bedeutet, dass alle Regeln der Alltagswelt in Körper/Leib-Verhalten unmittelbar umge-setzt werden. Es ist dieser Unmittelbarkeit zuzuschreiben, dass die Phänomenalität der Medien unbemerkt wirksam ist. Die im Körper/Leib integrierten Regeln wirken zudem als Generatoren der Alltags-welt, insofern sie Verhalten ausbilden, das kulturtypische Phänomene emergieren lässt. Die kulturell evozierte Phänomenalität eines Alltags

ist in die Subjekte als Erfahrungsdisziplin und -gewohnheit eingeeinert. Die Anmutungen zu möglichen Erfahrungen werden zwar durch sozio-kulturelle Regeln und Rituale einem Selektionsverfahren unterworfen, das aber nur voll funktioniert, wenn überhaupt eine Verhaltensdisziplin errichtet ist und durch erfahrbare Phänomene konstant bestätigt und erweckt wird. G.H. Mead leitete in diesem Sinne den Zeitbegriff aus der Fähigkeit des Menschen her, Reaktionen diszipliniert verzögern zu können. Es ist aber gleichgültig, ob die Disziplin (auf die wir hier allein das Gewicht legen) nur verzögernd einzugreifen vermag; vor allem kommt es darauf an, dass Steuerungspotentiale geschaffen werden, die das Verhalten leiten können. Und zwar ist hier zentral, dass der ganze Körper/Leib in seinen Reaktionen und vor allem auch seiner ganzen Bewegung und Ausdrucksweise in den kontrollierenden Griff einer Disziplin gebracht wird. Es ist das Beispiel des Tanzes, das diesen Gedanken am besten auszudrücken vermag (Günther 1962: 24ff.). In ihn ist auch die Utopie des Fliegens einbezogen, die ursprünglich nicht nur Ortsversetzung (wie beim heutigen Flugverkehr) sondern widerstandsfreies und erfüllendes Tanzen gewesen sein dürfte. Negativ ist uns die Disziplin, die den ganzen Körper/Leib erfasst, bei gefährlichen Übergängen oder (wie Sartre expliziert) beim Bergsteigen bewusst, da wir nie genau wissen können, wie der eigene Körper dann, wenn er auf Probe gestellt ist, reagieren wird (Sartre 1966: 72).

In jedem Fall akzeptieren wir eine in unserem Verhalten integrierte Ordnung der Phänomenalität, wodurch wir zugleich unsern Körper/Leib erfahren und als Generatoren von Alltagsphänomenalität wirken. Handeln wir routinisiert, gewohnheitsmässig, dann generieren wir zugleich Phänomene, die typisch, wiederholbar, vertraut und klischeeartig sind. Weichen wir von den üblichen Handlungsweisen ab, dann evozieren wir unerwartete, neue ab-normale Phänomene. Wie auch immer wir Phänomene evozieren, wir können sie nie voll unter Kontrolle halten. Ihre Eigenbedeutung kann nicht unterdrückt werden – sie wirkt über den Umkreis unserer beabsichtigten Interaktionen hinaus und initiiert ihrerseits wieder Interaktionen.

Wenn wir einerseits davon ausgehen können, dass alle unsere Wahrnehmungen leiblich vermittelt sind (M. Merleau-Ponty 1965: 239ff.) und andererseits die alltägliche Orientierung ergibt, dass die sinnlich-

leiblich erfahrbare Phänomenalität des Alltags stets territorial besetzt, geordnet und gerastert ist, dann ist der Zusammenhang von phänomenaler Territorialordnung und körperlich-leiblicher Steuerung gegeben. So sind die Geh- und Fahrterritorien allein schon durch die dichotome Ordnung von öffentlichem und privatem Besitz von einander abgegrenzt. Die Städte sind gekennzeichnet durch eine auf Schritt und Tritt manifest werdende Differenz von erlaubtem und unerlaubtem Bewegungsraum, abgestuft durch soziale Privilegien, die sich immer wieder phänomenal ausweisen, weil bestimmte Räumlichkeiten für diese oder jene Menschengruppe betretbar oder verboten sind. Funktionsspezifische Räume oder Territorien sind wieder abgegrenzt gegen halb-öffentliche und ganz private. Zudem ist es möglich, Territorien begehbar zu machen, insofern man die Besitzer in einer bestimmten Hinsicht kennt und deren Wohlwollen erworben hat. Wer selbst Territorium besitzt, kann das Begehprivileg verteilen oder entziehen. Betrachten wir die territoriale Ordnung vom Standpunkt des Leibes aus, so zeigt sich, dass er durch die Gestaltung der Räumlichkeiten und Territorien konstant in Steuerungsprobleme verwickelt wird, die angesichts der heutigen Verkehrswirklichkeit eine Frage auf Leben und Tod geworden sind. Alltagsphilosophisch gesehen zeigt sich der Alltagsraum stets semantisch besetzt, denn jede Räumlichkeit erfüllt aktuell oder potentiell einen alltagslogischen Gebrauch.

Jede Alltagsräumlichkeit wird immer auch körperlich erfahren, da ich stets einen Bewegungsraum benötige und mich in einem solchen befinde. Der aufrechte Gang strukturiert meinen Umweltraum und gibt den Umkreis der *«Welt-in-meiner-Reichweite»* vor (Schütz, Mead), der wiederum verbunden ist mit den Reichweite-Welten meiner Mitmenschen (sei es nun körpernah oder vermittelt). Die semantische Alltags-Räumlichkeit zeigt sich z. B. durch die Zwischenräume, die kommunizierende Menschen einhalten und von der Proxemik auf ihre kulturellen Differenzen untersucht werden (Hall 1966). Die Durchdringung der alltäglichen Räumlichkeit mit dem strukturierenden Gedanken der Territorialität wird im Extrem sichtbar in den Gefängnissen, Heilanstalten und Asylen. Maurice Foucaults Untersuchungen über die Ausscheidungsrituale gegenüber den Abnormalen, Straffälligen und Kranken aus dem geregelten Alltagsraum der Normalität machten deutlich, dass die abstrakten Vorstellungen eines ra-

tional organisierten Alltags an dessen Grenzen besonders sinnlich-leiblich manifest werden. Es wäre aber ein Fehler, wenn wir bloss an diesen Rändern das Problem der territorialen Phänomenalität aufsuchten. Denn das Gesetz, das die Randerscheinungen erzeugt, beherrscht den ganzen öffentlichen und privaten Raum, der angesichts des für die Abnormalität ausgeschiedenen Gegen-Raumes zum semantisch kontrollierten Raum wird. Der Alltagsraum ist demnach, ob privat oder öffentlich, abgehoben von einem alternativen Hintergrundraum, der die Abnormalität, die Krankheit und die Strafe beheimatet.

Paradoxerweise leben wir in einer Welt, die zunehmender Territorialisierungstendenzen (mit entsprechender erhöhter Normenanmutungen) unterliegt, aber gleichzeitig die Mobilität der einzelnen und Gruppen zu steigern versucht. Die Dualität von engem Appartement und Mobilität durch das Auto schafft eine neue Wirklichkeit, in der durch Mobilität (in dem auch wieder sehr engen Auto) kompensiert wird, was die Überterritorialisierung des Wohn- und Gehbereichs an Restriktionsfrustrationen dem einzelnen auferlegt. Die Phänomenologie und Tiefenanalyse des Automobils durch Roland Barthes, Jean Baudrillard und Paul Virillo zeigen, dass sich in der technisch dominierten Alltagswelt neue Ding- und Raumkonzeptionen konstituieren: «In der Projektion der beschleunigten Fahrt wird der territoriale Raum zurückgeworfen, zu Kulissen einer Grossaktion verwandelt. Das Territorium wird durch die Beschleunigung der Fortbewegung ausgebeutet, als würde der Verbrauch von Raum und Zeit den der Rohstoffe weiterführen und erneuern, als würde die Ausdehnung der Welt sich aus ihrer Ausbeutung als Aktionsfeld ergeben» (Kursbuch 5: 144). Oder: «Die Geschwindigkeit ist ein absoluter Krieg oder vielmehr der letzte Krieg – und bedeutet das Ende der physischen Welt als körperliche Wahrheit» (Ib 147). Und weiter: «Wenn die Geschwindigkeit das Licht ist, das ganze Licht der Welt, so ist das Scheinhafte das sich Bewegende, und die Erscheinungen sind augenblickliche, täuschende Durchscheinungen: die Dimensionen des Raumes sind selber nur flüchtige Erscheinungen, so wie die Dinge in dem Augenblick auftauchen, in dem wir sie streifen; dieser Blick, der zugleich Auge und Ort ist» (Ib 148).

Um die Phänomenalität der Alltagswelt umfassend und angemessen

darstellen zu können, sollte die von Helmuth Plessner skizzierte Anthropologie der Sinne ausgeführt und in ihren historischen Verkörperungen spezifiziert sein. In August Nitschkes Konfigurations-Anthropologie sind einige Schritte in Richtung einer sinnlichen Hermeneutik getan worden, da sie versucht, das faktische Verhalten zu Dingen und zum eigenen Körper, das die Formen des Denkens mitträgt und mitprägt, in Naturwissenschaft und Kunst einzubeziehen (Nitschke 1975). Wie es dazu kam, dass aus den Möglichkeiten der Alltagsphänomenalität gerade die visuellen sich im Verlaufe des 20. Jahrhunderts dominierend durchsetzten, kann hier nicht nachvollzogen werden. Die Vorherrschaft des Visuellen wird von Zeitkritikern gerne herausgestrichen, ohne dass aber entsprechende Denkweisen aufträten, die einen positiven Umgang mit der sog. Bilderflut ermöglichten. Ein Grund liegt sicher darin, dass die Bedeutung der optischen Instrumente und der seit der Renaissance aufkommenden Linearperspektive von der bisherigen Geistesgeschichte vernachlässigt wurde, obwohl es längst bekannt war, wie zentral die Entwicklung der Optik für die Philosophie und Wissenschaft zur Zeit von Descartes, Spinoza, Leibniz und Galilei gewesen ist. Verbunden mit den drucktechnischen Möglichkeiten des Kupferstichs und der Holzschnitte, ganz zu schweigen von Gutenbergs Erfindung des Buchdrucks, bildete der alltäglicher werdende Gebrauch von Brillen, Mikroskopen und Teleskopen jenen grossen ersten Schub, der dem neuzeitlichen Sehen seine expandierende Kraft verlieh; ein weiterer gewaltiger Schub im 20. Jahrhundert durch Photographie als Massenproduktion, Film, Television, Video und Satellitentechnik bringt es in eine anthropologische Stellung, dass man versucht sein kann, sogar von einer «Emanzipation des Sehens von der gegenständlichen Wahrnehmung» zu sprechen (Plessner 1975: 19). Unser eigener Sehbereich wird durch die eigendynamisch gewordene visuelle Industrie und Kommunikation unendlich erweitert, so dass es uns bereits vertraut geworden ist, den Erdplaneten aus der Sicht extraterrestrischer Satelliten zu sehen.

Die heutige Paradoxie, dass wir in einer sich verwissenschaftlichenden Lebenswelt, die den Erkenntniswert der Anschauung negiert, eine Expansion des Visuellen erleben, resultiert aus demselben Paradigma, das die Sehinstrumente zu Hilfsmitteln empirischer Forschung werden liess. Der unausgetragene Widerspruch zwischen empirisch-sinn-

licher Gewissheit und rationaler Begründung begleitet den westlichen Menschen, seit ihm die Durchbrüche zum «unendlichen Universum» aus dem alltagsorientierten «Kosmos», aus den sinnennahen Alltagsvorstellungen in die Mikro- und Makrobereiche der gesehenen Phänomene (Leibniz, Swammerdam, Galilei) und aus der bekannten Oikumene zum neue Kontinente tragenden kugelgestaltigen Erdplaneten gelangen. Das alltäglich Vertraute geriet in einen Sog des Umdenkens und der Skepsis, der für Jahrhunderte den lebensweltlichen Wissensbestand umstrukturierte und sich zu einer Normalhaltung verfestigte. An die Stelle des Vertrauens in die Sinne und in den leicht herstellbaren Alltagskonsens trat ein unklares Alltagswissen, das verkürzt enthält, was die Wissenschaften an Welterkenntnis produzieren. Darum ist es ein Wissen, das sich nicht mehr kompetent erfährt und sich auf die Wissensvermittlung durch die wissenschaftliche Gemeinschaft abstützt. Die sinnliche Verunsicherung im Alltag wurde keineswegs zugunsten einer grösseren kollektiven Wissenskompetenz eingehandelt, auch nicht wettgemacht durch allgemeinen Schulzwang und durch verzweifelte Versuche, wissenschaftliches Wissen zu popularisieren. Auch innerwissenschaftlich meldete sich nach anfänglichem Totschweigen das Problem des sinnlich-leiblichen Mediums, in dem alle wissenschaftlichen Untersuchungen über «Gegenstände» und «Sachverhalte» stattfinden. Die Korrelation von Wahrgenommenem und Wahrnehmen, von Phänomenserforschung und Erkenntnisanthropologie wird erst heute thematisch.

Der immanente Widerspruch der neuzeitlichen Visualität bleibt – wir haben es schon angedeutet – unausgetragen. Die Expansion und Autonomisierung des Visuellen seit der Renaissance vollzog sich dank der den Sehbereich erfassenden Rationalisierung durch die von Alberti, Leonardo da Vinci und Dürer entwickelte *Linearperspektive* (Ivins 1973: 9f.; Giedion 1949: 30; Junod 1976: 86; Gravert-May 1980: 30; Panofsky 1975: 59; u.a.). Wie sich technik- und wissenschaftsgeschichtlich erweist, blieb sie keineswegs eine auf Kunst beschränkte Methode der Darstellung, sondern wurde buchstäblich eine neue Welt-Anschauung. Linearperspektive bedeutete grundsätzlich: Hindurchschauen, Transparenz (Junod 1977). Die gesehene Welt wurde auf einen Raster geometrischer Strukturen durchschaut, reduziert und von diesem aus wieder konstituiert. Es waren die Mathematiker

Desargues, Fermat, Descartes, Pascal, Monge und Poncelet, die in der Folge die «projektive Geometrie» und die «analytische Geometrie» entwickelten und damit der Technik das entscheidende Instrument übergaben, ihre Konstruktionen zu planen und zu realisieren. Eine Konsequenz der optischen Erkenntnisse, die die Lösung linearperspektivischer Probleme einbrachte, bildete die Erfindung der Photographie, die zwar schon anfangs des 19. Jahrhunderts bekannt war, doch erst im 20. Jahrhundert ihre durchschlagende Bedeutung gewann. Die Photographie verwirklichte die Visualisierung, die im Programm der linearperspektivischen Eroberung der Phänomene angelegt war und auch in die Alltagsgewohnheiten des Wahrnehmens einging. Die ursprüngliche Rationalisierung der visuellen Alltagswelt bewirkte aber, dass das Bild als Bild gerade verdeckt wurde: entweder soll es dokumentierte Wirklichkeit oder reine Illusion sein, aber immer so, dass klare Zuordnungen von Phänomenen und Bedeutungen möglich bleiben.

Die rationalisierende Visualisierung, die die Linearperspektive bewirkte, ist nur *eine* Ausdrucksdimension, in der die tieferen Prozesse einer veränderten Alltagsorientierung sichtbar wurden. Es versteht sich, dass der Mensch, der in Albertis Perspektivenexplikation seinen genauen Standort vor dem Gemälde zugeordnet bekam, an sich selbst die Aufforderung zu einer grösseren körperlichen Selbstdarstellung und Selbststilisierung gerichtet fühlte. Rudolf zur Lippe legte an einem bestimmten Fall dar, dass es so etwas wie eine «Naturbeherrschung am Menschen» gibt, indem er den von Norbert Elias sehr allgemein aufgezeichneten Selbstdisziplinierungsprozess der Zivilisation anhand von Choreographien, Fechtmanuals und militärischen Drill-Ritualen detaillierte (R. zur Lippe 1974). Die Geometrisierung, wie sie Descartes für ein ganzes philosophisches Zeitalter paradigmatisch formulierte, wurde sowohl in der Gartenkunst des Barock als auch in der Körperhaltung am Hofe und im bürgerlichen Alltag sichtbar. Die Rationalisierung ist inzwischen weiter vorangeschritten. Die Verunsicherung gegenüber der sinnlichen Gewissheit ergriff nicht nur die wahrgenommenen Phänomene der «äusseren Welt», sondern sie drang auch in die Körperauffassung und psychische Selbsteinschätzung aller Alltagsteilnehmer ein, so dass sie heute ihr sinnlich-leibliches und psychisches Wohlbefinden von einer äusseren Instanz legitimiert haben wollen. Aufgrund des bisherigen Zivilisationsprozesses ist der

menschliche Körper zwar diszipliniert und stilisiert, aber zugleich auch durch die zunehmende rationalisierende Visualisierung «durchschaut» worden. So haben wir Wissenschaften, Sportarten, Hygienrituale, in denen der menschliche Körper erforscht, behandelt, gestärkt und gepflegt wird, ohne dass sein voller Eigenwert anerkannt wäre. Er ist durchschaut – und unentdeckt. Das Auge sieht den Körper – aber es erlebt ihn nicht. Die Visualisierung in Amateurphotographie, Pornographie, Dokumentarfilm, Werbung u. a. erweckt zwar die Bedeutung für die Sprache des Körpers (Fast 1979), doch bleibt er meistens ein Symbol oder Symptom für etwas anderes, für etwas Verborgenes – auch wenn es nur Symptom für Leibschmerzen, Gefühle, Genüsse oder Motivationen sein sollte. Das technisch Visualisierte ist in sich selbst nicht voll vertrauenswürdig, da immer ungewiss bleibt, ob es vergegenwärtigte Wirklichkeit oder Illusion darstellt und daher nach einem erläuternden, legitimierenden Text verlangt. Dies gilt ebenfalls für den visualisierten Körper in den Medien, in denen wir nicht immer unterscheiden können, was Dokument und was Staffage ist. Wie auch immer die Medien die Körpererscheinung produzieren, sicher ist, dass die visualisierte Körperphänomenalität Leitbilder für körperliche Selbstdarstellung und körperliches Verhalten liefert, und zwar in einem Ausmass, das noch gar nicht abzusehen ist. «Die Mode ist ein System der Körperproduktion, das Vorbilder zum Zweck der Nachbildung schafft und die Lancierung der Vorbilder auch mit Texten abstützt und garniert: Werbesprache» (Seitter 1979: 16). Walter Seitter artikuliert den Gedanken, dass heute die Bilderkörper und Körperbilder der Kosmetikindustrie konstant neue Körper herstellen. Die Phänomenalität des alltäglichen Körpers wird somit selbst zum Produkt der Alltagswelt. Die Selbstproduktion des Alltagskörpers vollzieht sich vor dem immer präsenten Blick des lebensweltlichen Pantokrators, der die Kuppel der geschlossenen Basilika verliess und in den Spiegelwänden der modernen Glaspaläste allgegenwärtig wurde. Die gemeinsame Körperwelt des stets phänomenalen Alltags wird durch die gemeinsame Nacktheit auf einer primären Ebene immer hergestellt und durch die Bekleidungen zugleich verstärkt und verdeckt, ja sogar aufgelöst. Die gemeinsame Nacktheit in humanen face-to-face-Kommunikationen ist zwar nur negativ in ihrer Verdecktheit präsent und in die Scheinwelt der modebewussten Kleiderträger ver-

wandelt, doch wirkt sie als ein ausgleichendes Medium; denn die offene Nacktheit brächte die individuellen geschlechtsspezifischen und altersbedingten Differenzen viel stärker und illusionsloser zum Vorschein, als es die uniformierenden Bekleidungen zulassen. Dank der modernen Chirurgie kann aber auch die Nacktheit transformiert und selbst wieder zur Bekleidung werden. Die künstliche Haut der Chirurgie und die eingebräunte der modernen Sonnenanbeter sind Symbole einer internationalen Alltagskultur, in der der Kult des jugendlich erscheinenden Körpers – sei er Mann oder Frau – das Zentrum bildet. Hier wird deutlich, dass die objektivierende Visualisierung des Körpers durch Bilder die Führung vor einem Denken und Erfahren des Körpers übernommen hat, das sich direkt aus den sinnlich-leiblichen Dimensionen entwickelt, ihnen nah und eingeebnet bleibt. Diesem wäre es unwichtig, ob wir als Männer oder Frauen, als Kinder oder Erwachsene visuell erscheinen; wichtig wäre, ob wir die Potenzen des Tastens, Fühlens, Bewegens, Ausdrückens und Erlebens voll entfalten und uns aufgrund tatsächlich leiblichen Erfahrens unterscheiden. Dass ein beängstigender Sinnlichkeitsmangel in unserer westlichen Kultur besteht, machen die aus dem Osten adaptierten Methoden des Aikido, Tai-chi, Joga, Zen und die der Gruppentherapie entwachsenden Versuche bewusst, die abgebrochenen Sinnlichkeitskontakte mit sich selbst und mit den Mitmenschen zurückzugewinnen. Innerhalb der offiziellen Kommunikationen, denen wir in heutigen urbanen Situationen uns befleissigen, herrscht allein der Augenkontakt. Christa Karpenstein formuliert darum mit Recht: «. . . der Rasierklingschnitt durch's Auge lässt uns mehr erschauern als ein verstümmelter Körper» (Kursbuch 49: 52).

### *Alltagslogischer Funktionalismus der Bilder*

Das Alltagswissen ist nur ein Aspekt des Alltagsbewusstseins. Was berechtigt uns, den Prozess des Alltagsbewusstseins als Wissen auszulegen? Unbestritten ist, dass jede Alltagsorientierung mit Wissen operiert, und zwar mit vielen Sphären von klarem und weniger klarem Wissen. Die Regeln unseres Umgangs mit den Nachbarn, mit den Verkehrsmitteln, mit Vorgesetzten und Untergebenen, der unzähligen

kleinen Selbstverständlichkeiten, die unseren kulturellen Alltag konstituieren, sind, wenn sie befragt werden, verbalisierbar und können in Form von Wissen auch kommuniziert werden. Doch unser Alltagsbewusstsein durchläuft während den täglichen 24 Stunden viele Phasen unterschiedlicher Konzentration und Diskontinuitäten. Wie komplex dieses alltagsverbundene Denken verläuft, stellte James Joyce am Lebenstag des Leopold Bloom dar (Blumenberg 1980: 92). Ein einziger Tag, der 16. Juni 1904, eines Bewohners von Dublin entfaltet sich zu einer Odyssee der Trivialität, die Oberfläche und Tiefe eines Lebenstages zusammenfallen lässt. Es wäre zu untersuchen, welche Führer sich durch das Labyrinth anbieten und sich abwechseln, aber auch wo das Zentrum liegt, das sich immer wieder aus Reflexionen, Erinnerungen und Phantasien konstituiert und neu bildet. Reflexives Denken ist hier mitten im Alltagsvollzug vermischt mit Bildern, Metaphern, Gesehenem in Gegenwart und Vergangenheit. Von einem reinen Denken im Sinne reflexiver Vernunft kann nicht die Rede sein. Erinnernte Bilder, die ihre Eigenmacht dadurch beweisen, dass sie hinter irgendeinem Wirklichkeitsfetzen hervorbrechen und die Reflexionen Blooms zu leiten beginnen – sind verwoben in den Denkprozess und entfalten sich zu ganzen Sphären bildhafter Erkenntnis. Was ist hier Denken – was ist hier Bild? Besonders ist die Reflexion auf das eigene Leben mit Bildhaftem durchsetzt. Das hier Gedachte wird nicht nur durch erinnerte Vorstellungen oder Gedächtnisbilder ergänzt oder illustriert. Vielmehr ist zu berücksichtigen, dass die aus der erinnerten Zeit auftauchenden «Bilder» das Denken erst auslösen. Genau besehen gehen hier die Bildsequenzen aller Reflexion voraus, und diese stellt nur eine ihrer Ergänzungen dar. Doch diesen eigenartigen Mischcharakter von Bildern und Denken, den die Philosophie als Reflexionskunst nicht zugeben will, muss bei einer vorbehaltlosen Analyse des Alltagsbewusstseins ins Zentrum rücken – selbst auf die Gefahr hin, dass ihr Begriff, der eben das «Bewusstsein» in den Mittelpunkt stellt, unangemessen wird. Doch auch das reine Bewusstsein ist irgendwie auf «Anschauung» bezogen.

Der Mischcharakter von Wissen und Bildhaftem (um nicht Bild zu sagen, das einen höheren Grad der Bestimmtheit aufweist) hat Kant in seinem zentralen Schematismus-Kapitel in der «Kritik der reinen Vernunft» beschrieben. Wie schon Helmholtz kritisierte, ist sein

grösster Mangel darin zu sehen, dass es den geometrischen Schemata der Euklidischen Geometrie einen absoluten Vorrang zuerkennt (Jammer 1960: 154f.). Dies bedeutet eine Einengung der Möglichkeiten, die in der Dimension der Schemata angelegt sind. Was diese in potentieller Offenheit gegenwärtig werden lassen, scheint die Husserlsche Phänomenologie zu entfalten. Kant entdeckte die Schemata als hinleitende Hilfsmittel der Einbildungskraft, die auf die anschaulichen Bilder der Erscheinungswelt ausgerichtet sind, während Husserl die umgekehrte Intention verfolgt, nämlich die schematische Vagheit mit den absolut sich selbstgebenden Bewusstseins-Evidenzen zu verbinden. Unerforscht bleibt bei Kant die Möglichkeit, dass im Bereich der Schemata der ganze Reichtum der doxischen Welt enthalten sein und durch die Alltagserfahrung dieser selbst den Schematismus formen und strukturieren könnte. Denn die Bilder, auf die Kant die Schemata ausgerichtet sein lässt, sind die Bilder der Erscheinungswelt, der Lebenswelt, d. h. einer bestimmten Kulturwelt. Der Umgang mit typisierten Phänomenen kann selbst wieder Schemata ausbilden, die sich zu einem System von Relevanzen konstituieren (Schütz 1971). Wie dem auch sei, diese Erwägungen mögen Kant sicher fern gelegen haben, da es ihm primär um den Aufweis transzendentaler Simplizitätsformen ging, also darum, die Elemente der Euklidischen Geometrie in der Sphäre apriorischer Gegebenheit nachzuweisen und damit auch festzulegen, dass die Konstituierung der schematischen Schattenwelt der mathematisch-naturwissenschaftlichen Welterkenntnis aus synthetischen Urteilen apriori erfolge. Diese Einengung der transzendentalen Einbildungskraft rächte sich darin, dass ihm die dynamische Konstituierung der ganzen Alltagswelt entgangen ist und er den Durchbruch, vor dem er stand, nicht wahrnehmen konnte. Das Paradigma einer aus einfachen Elementen aufgebauten Welt, die dem geometrischen Wissenschaftsparadigma entspricht, leitete ihn und seine Nachfolger. Warum aber soll die phänomenale Welt – in sich selbst – aus einfachen Elementen aufgebaut sein? Nur deshalb, weil unser Denken so angelegt ist, dass es Komplexität nicht anders denken kann, als wenn es sie durch Einfaches zusammensetzt? Es könnte aber auch sein, dass selbst Kant von einem bildnerischen Konstruktionsparadigma missleitet wurde: Auch die Bilder der Kunst werden stets aus Elementen aufgebaut, nämlich aus Schraffen, Linien, Kurven und

Punkten zusammengesetzt. Dass sie aber an einem bestimmten Ort des Darstellungsprozesses jeweils ein Ganzes, ein «abgebildetes Objekt» in die Erscheinung herausspringen lassen, ist aus dem Zusammensetzen selbst nicht einsehbar.

Bei Kant erscheint zwischen Begriff und Bild das Schema. In ihm konzentrieren sich nun alle Unklarheiten, die von Anfang an bei der Bildkonzeption angelegt waren. Denn Plato schuf im Eidos einen merkwürdigen Zwitter aus «Bedeutung» und «Bild» oder «Gesehenem», der eine Art Vermählung von Gedachtem und Sichtbarem, von Begriff und Auge implizierte. Das Gedachte wurde zum Gesehenen, das rein Gesehene wurde zum Erkannten. Diese innere Identität besonderer Phänomene, die eben nicht Weltphänomene im Alltagskontext sein sollten, deutete auf eine eigene Möglichkeit der Phänomene hin, die uns offenbar heute nicht mehr voll zugänglich ist. Es kann eine solche Sphäre nur aus den Phänomenen herausgehoben werden, wenn es tatsächlich solche erfüllende Erfahrungen unüberbietbarer Wirklichkeit gegeben hat (Blumenberg 1971: 37f.). Eine auf Offenbarkeit ausgerichtete Wahrheitskonzeption liegt hier vor, und zwar eine von sinnlicher Offenbarkeit geprägte.

Es fragt sich aber, ob wir uns in diese kulturgeschichtlichen Hinter- und Untergründe verlieren müssen und sollen. Vielmehr ist die Frage zu erörtern, ob nicht in unserem alltäglichen Umgang mit den Dingen unseres praktischen Gebrauchs nicht ebenfalls eine Art von Identität von Gedachtem und Gesehenem vorliegt. Wie uns auch immer der philosophische oder wissenschaftliche Drang zur Analyse hier Schwierigkeiten machen kann, sicher ist, dass wir im alltagspraktischen Umgang mit den sogenannten selbstverständlichen Gebrauchsdingen und den über-vertrauten Situationen von dieser Identität ausgehen, sie sogar – um überhaupt im Alltag funktionieren zu können – voraussetzen müssen. Was Plato und Kant auseinanderreißen und künstlich wieder zusammensetzen, ist im alltagspraktischen Gebrauch als Einheit eine notwendige Voraussetzung. In diesem alltagspraktischen Bereich orientieren wir uns gleicherweise an Begriffen und an Bildern und aktivieren konstant unsere «Einbildungskraft», um sie zu identifizieren. Heidegger versuchte diesen alltagspraktischen Bereich als «Bewandtnisganzheit» zu bestimmen, ohne aber das Verstehen, das sie immer vollzieht, als ein vermischtes kognitives und bildnerisches

Denken zu charakterisieren. Leitend ist hier das metaphorische Erkennen. Es leistet sich, Erkenntnisprozesse in Bildern vor sich gehen zu lassen und Bilder als Erkenntnisse zu begreifen. Auch im Alltag ist es gang und gäbe, dass überlegt, gedacht, gerechnet und abstrahiert wird, um am Schluss das sinnlich Erfahrene als volle Antwort, als erfüllende Erkenntnis zu akzeptieren. Nicht die reinen Evidenzen und nicht die reinen Begriffe sind hier das Ziel, sondern die gesehenen und sinnlich erfahrenen Ereignisse, kurz: die «Bilder». Sie stiften Wahrheit und sind Wahrheit. Unsere lebensweltlichen Strategien sind darauf ausgerichtet, Situationen zu evozieren, die in ihrem faktischen Siche-reignen erfüllenden Charakter haben und als Wahrheit erfahren werden können. Sicher ist dies ein unzureichender Wahrheitsbegriff, doch er liegt in der Intention, durch die im Alltag Wahrheit sich zeigt.

Noch sind die Untergründe der neuzeitlichen Bildgeschichte nicht aufgedeckt (Boehm 1978: 448). Es dürfte einige Schwierigkeiten bereiten, hinter die linearperspektivische Bildwelt zurückzuschreiten, um den eigenartig anti-bildlichen Charakter der neuzeitlichen Bilderproduktion aufzudecken. Allein die moderne Kunst des 20. Jahrhunderts hat im Gegenzug gegen die illusionistische Bildauffassung der Photographie einige Hinweise gegeben, worin die Macht des Bildes liegen könnte, die von Anfang an in unserer Tradition, wie Gottfried Boehm ausführt, verdeckt und konstant vernichtet wird. Ludwig Klages Versuch, die «Wirklichkeit der Bilder» aufzudecken, ging in der kalten Wut, die Welt zu entzaubern, weitgehend unter. Ins Untergründige führte die bildnerisch potente Archetypen-Lehre von C.G. Jung, der einen psycho-mythischen Schematismus konzipierte und zugleich ontologisch verfestigte. Und wenn Martin Heidegger darauf bestand, dass wir im «Zeitalter der Weltbilder» lebte (Heidegger 1950), so tat er dies, ohne den verwendeten Bildbegriff zu analysieren. Er lässt ihn mit seiner Auslegung des Seienden als Vorstellung zusammenfallen, so dass das Bild als imaginär Vor-Gestelltes – vor uns hin Gestelltes – seine Abkunft aus dem neuzeitlichen Bild der Linearperspektive und des cartesischen Geometrismus (mit der Annahme eines homogenen leeren Raumes) nicht verleugnen kann. Es fragt sich aber, ob dieser Bildbegriff, der auf einem Durchschauen des Phänomenes beruht, nicht gerade das Bildliche des Bildes verfehlt. Die Rationalisierung des Sehens (Ivins 1973) verneint die Verdichtung des Phänomenalen zu

einem bestimmten Phänomen, eben dem Bild hier und jetzt, verneint also die Ikonizität des Bild-Phänomens (Wildermuth 1980). Der heutige Bilderkrieg in der Kunst (Bazon Brock 1977: 330f.) ist nur ein Symptom einer in unseren Ursprüngen angelegten Problematik, die zu durchforschen sich bestimmt lohnen würde. Nur wenige Versuche sind zu nennen, die – von Nietzsche einmal abgesehen – eine Wendung anstrebten (Herbert Read, Susanne Langer, Cassirer, Fiedler, Arnheim u. a.). Noch sind auch die tiefen Unklarheiten der «physikalischen Optik» und ihres Bildbegriffs nicht gelöst, auf die J.J. Gibson aufmerksam machte: nach seiner Analyse geht die klassische Optik von der These aus, dass sich die gesehene Welt in unserem Auge «abbilde», so als ob stets ein Betrachter von aussen in unseren Kopf hineinsähe, wie in eine Kamera. Doch was berechtigt uns, unser Sehen – das wir selbst nie sehen – im Sinne der camera obscura vorzustellen und darum anzunehmen, dass unser Auge ein rasend schnell knipsender Photoapparat wäre (Gibson 1973: 281)?

Die neuzeitliche Bildinterpretation ist bedingt durch die seit den Holzschnitten mögliche serielle Produktion von Bildern. Erst durch eine Reproduktion (und sei sie noch so begrenzt) wird die Möglichkeit einer mehrfachen Abhebung des Sichtbaren vom Wirklich-Materialen bewusst. Erst mit dem modernen Papier und seinen Reproduktionen entsteht das, was wir heute Bild nennen (Ivins 1973: 9; Benjamin 1970). Der «Typ» wird nicht mehr in der Tiefe der Phänomene gesucht, wie im Falle des platonisch-aristotelischen Realismus, sondern er konstituiert sich in den Leistungen der sehenden Subjekte. Das Typische wird somit gesehen als das Auszeichnende einer bestimmten Erscheinung; zugleich gilt es als Ursprung des gesehenen Phänomens. Soll dieses nun bestimmbar werden für viele Subjekte, so wird es zwar als in unterschiedliche Perspektiven gebrochen verstanden, aber dennoch als Einheitliches fixiert im Sinne eines intersubjektiven Symbols. Das aber, was die intersubjektive Einheitlichkeit stiftet, fällt damit deutlich auf die Seite des erkennenden Menschen, der als soziales Wesen in einen Prozess konstanter Typenproduktion verwickelt wird. Denn es ist die Produktion und Reproduktion von Typifizierungen, die den Alltagsteilnehmer als normales und kompetentes Wesen ausweisen. Alfred Schütz arbeitete besonders klar diesen normativen Aspekt der Typenproduktion heraus, die es einem Subjekt überhaupt

erst ermöglicht, an einem Kulturalltag teilzunehmen. Der Ort, an dem diese Typenproduktion stattfindet, können wir den *Schematismus des Alltagsbewusstseins* nennen. Für Schütz ist es der Ort, an dem die Relevanzsysteme lokalisiert sind: «Der normale Mensch ist hell wach. Das bedeutet, dass seine Aufmerksamkeit aufs Leben gerichtet ist. Sein Relevanzsystem ist durch die von ihm zu bewältigenden Aufgaben bestimmt» (Schütz 1971: I, 327; Sprondel/Grathoff 1979: 102 ff.). Da die alltäglichen Aufgaben auch in die Zukunft ausgreifen, sind die Erwartungshorizonte in den Schemata voll enthalten. Damit ist nichts anderes gesagt, als dass auch die künftige Bildwerdung bereits vorgeprägt ist oder zum mindesten in Umrissen antizipiert wird. Einmal verfestigte bildnerische Typen oder Klischees sind der Antizipationsphantasie unterworfen, wie auch jede Perzeption bereits mögliche künftige Perzeptionen antizipiert (Schütz 1971: I, 326 f.). Es ist zu erwarten, dass die Modifikationen der künftigen Perzeptionen und Bilder – wie die Mode verdeutlicht – sich zu Extremen steigern, die trotz aller Veränderung doch den Zusammenhang mit den vergangenen Formen bewahren. Selbst sogenannte Revolutionen erweisen sich bald als Veränderungen einmal fixierter Grundmuster der Anschauung oder des Handelns. Wie ausserordentlich tief diese bildnerischen Erwartungsstrukturen verfestigt sind, zeigte E.H. Gombrich in seiner gross angelegten Studie über «Art and Illusion» auf (Gombrich 1960). Der Schematismus des Alltagsbewusstseins wird bei ihm von Stereotypen gebildet, die die Wahrnehmungen vorprägen und auch die Erwartung bei Bilderfahrungen zentral beeinflussen (Gombrich 1960: 57 ff.). Was Gombrich im Falle der Kunst expliziert, kann leicht auf die ganze Alltagsstrategie der Bilderfahrungen übertragen werden.

Das dem Schematismus des heutigen Alltagsbewusstseins integrierte Paradigma der linearperspektivischen Bildauffassung wird durch die omnipräsente photographische Bildwelt konstant bestätigt und produziert. Die Rationalisierung des Sehens hat das Bild selbst erfasst und es zu einem Träger von Information, d. h. zum Symbol, Zeichen und Signal (Lefèbvre 1977: III, 120 f.) verwandelt. In der dokumentarischen Photographie stellt sie geschehene Wirklichkeit wieder her und vermittelt die Illusion des begrenzten Dabeiseins. Als Illustration im Zeitungstext verschafft sie die Illusion, einen momentanen Ausschnitt aus dem Ereignisablauf zu vergegenwärtigen und bewirkt umgekehrt,

dass der Text ein Kommentar des visuellen Geschehensablaufs wird. Das alltagspraktische Bilddenken ist besonders in der sogenannten Boulevardpresse aufgenommen und anscheinend in den Vorrang vor das Textlesen gebracht worden. Die Mischung von Bildserien und Kommentar ist abgestimmt auf ein Verstehen des teils von stereotypen Bildern und Klischee-Sätzen angetriebenen Schematismus des Alltagsbewusstseins. Das photographische Bild wird somit zum Zeichen der Wirklichkeit, zur informierenden Dokumentation und zum Symbol der Emanzipation von der Einzelsituation. Diese konnte von Schrift und Text nie erreicht werden, denn sie mussten sich damit begnügen, allein die fiktiven Fähigkeiten anzuregen, um die ans Allgemeine gebundenen Sprachformen zu überwinden. Die Photographie transzendiert die bildhafte Lese-Fiktionalität und bringt den Betrachter angeblich direkt vor die festgebannten Dinge, wenigstens visuell (mit Film und Video auch akustisch). In diesem Sinne erscheint der Text als Hilfsmittel, der die dargestellte Wirklichkeit noch zu ergänzen hat. Durch diese Möglichkeit gewinnt aber das Bild einen symbolischen Objektivitätswert, ist doch die Verbildlichung einer Person oder einer Handlung identisch mit ihrer intersubjektiven Kontrollierbarkeit. Das, was Bild werden kann, ist intersubjektiv gegenwärtig und somit auch «wirklich».

Mit jedem linearperspektivischen Bild ist aber zugleich auch der Ort des Betrachters bestimmt. Er ist vor dem Bild zugleich ein Teil des Bildes. Selbst die Photographie und der Film engagieren die Betrachter in einer sehr präzisen Weise. Ist das Bild (im Sinne Heideggers) ein Vor-Gestelltes und somit vor den Menschen Gebrachtes, so ist er selbst durch die perspektivischen Bilder ein vor das Bild Gestellter: er wird vor der objektivierten und rationalisierten Bildlichkeit zum Standortnehmen gezwungen. Der Raster im Bild geht über den begrenzenden Rahmen hinaus und bezieht den Betrachter ein. Das Bild macht ihn zwar zum Voyeur, aber zum gesehenen Voyeur. Er ist einem Auge, das vielleicht im Fluchtpunkt der perspektivischen Linien sitzt, voll ausgesetzt und von ihm herausgefordert. Dem fernen Fluchtpunkt korreliert der Ichpunkt des Betrachters, welcher er selber ist und doch nie erfasst.

Im Bestreben der Wirklichkeit möglichst nahezukommen, postulierte Leonardo da Vinci, dass das zentralperspektivische Bild als Spie-

gelbild der Wirklichkeit aufzufassen sei. Dadurch kommt die Illusionierung voll zum Zuge, und das Bild wird zur illusionistischen Täuschung. Der Anspruch, den Leonardo ans Bild stellt, vernachlässigt gerade die Bildlichkeit des Bildes, auch wenn seine eigenen Bilder sicher dem anderen Postulat, jenem der Verdichtung der Phänomenalität im Bild, Genüge leisten. Die ikonographische Anforderung an das illusionistische Bild geht letztlich darauf hinaus, den im Bild erscheinenden Dingen genaue Zuordnungen in der abgebildeten Wirklichkeit zu ermöglichen, so dass zum mindesten jeder Punkt des Bildes den Anschein des Faktischen an sich hat. Die Forderung, dass ein Bild «etwas bedeuten» müsse – wie jeder Punkt auf einer Landkarte – ist damit implizite erhoben. Die Rationalisierung der Sichtbarkeit und des Bildes ist von diesem Raster her beinahe vollkommen: alles, was erscheint, kann abgebildet werden, weil es zum mindesten ein Faktum ist, woraus umgekehrt gefolgert wird, dass das, was als etwas Bildhaftes sich zeigt, auf etwas Faktisches verweisen müsse. Allerdings ist das, was ein Faktum ist, recht unklar, gelten doch auch Halluzinationen und Traumlandschaften als Bestandteile der Wirklichkeit. Es zeigt sich aber bald, dass das rein Faktische kaum genügt, insofern es nicht in den Raster einer Bedeutung eingefügt werden kann. Denn nur etwas zu zeigen, das ist, gerade dann, wenn es sich keiner semantischen Deklination beugt, schafft Ärger beim alltagslogischen Betrachter. Er ist gewohnt auszuschneiden, was sich seinen Schemata nicht fügt.

Doch die im Spiegelbild «reflektierte» Wirklichkeit wird seit der Renaissance zum Ausgangspunkt der technischen Entwicklung. Dank den von den Künstlern gefundenen perspektivischen Regeln und unterstützt von der durch sie mitbedingten Entwicklung der Optik und optischen Instrumente entfaltet sich die Darstellungstechnik z. B. für die Land-, See- und Himmelskarten. Das Modell auf der zweidimensionalen Fläche verschafft die Möglichkeit, auch im Modus einer Brechung die als objektiv erfahrene Phänomenalität in den Griff zu bekommen. Nicht zuletzt ist die seit Galilei und Francis Bacon sich durchsetzende konstruktivistische Weltauffassung auf die Möglichkeit der modellhaften, geometrischen Darstellung räumlicher Gebilde zurückzuführen und von dieser bedingt worden.

Aufgrund dieser Entscheidungen in unserer Sehgeschichte ist der Modell- und konstruktive Darstellungsgebrauch in der technischen

Praxis und in den angewandten Naturwissenschaften wegen seiner kommunikativen Funktion auch heute sehr beliebt. Im Alltag der technischen Konstrukteure und Arbeiter ersetzt das Zeichnen weitgehend die sprachliche Kommunikation. Heinrich Storck macht darauf aufmerksam, «dass komplizierte Sachverhalte durch nichtsprachliche Zeigehandlungen verdeutlicht werden können, die den sprachlichen an Kürze, Präzision und Verstehbarkeit überlegen sind» (Storck 1977: 40). Sicher ist, dass bei einem sprach-philosophischen Purismus gerade die doch alltäglich ausgeübte Erkenntnistätigkeit durch Zeichnen und Skizzieren unter den Tisch fällt. Von einer ernsthaften Diskussion über eine eventuelle gemeinsame Wurzel von Denken, Zeichnen und Visualisieren sind wir noch weit entfernt. Es wird kaum von der heutigen Erkenntnistheorie ernst genommen, was z. B. Künstler wie Joseph Beuys über die Erkenntnisfunktion des Zeichnens auszusagen haben – selbst die Schrift, die unsere Erkenntnisse festhält, wird als etwas Beiläufiges erfahren. Nichtsdestoweniger sind die unzähligen Techniker, Ingenieure und Architekten in unserem Kulturalltag ununterbrochen damit beschäftigt, eine «gemeinsame Welt» durch konstruktives und erkenntnisevozierendes Zeichnen zu produzieren.

Besonders der technische Diskurs (der in unserem Alltag einer der wesentlichsten ist) verwendet das Bild als Modell. Jede Verbildlichung trägt dazu bei, etwas Gedachtes in den Prozess der Kommunikation einzuführen. Die Modell-Bilder sind offenbar der Komplexität des sprachlichen Ausdrucks und des sprachlich-orientierten Verstehens durch Hören überlegen. Es wird oft übersehen, dass Handwerker, Künstler, Maschineningenieure, Architekten, Seeleute und Chemiker die Kultur der Renaissance, der Aufklärung und der neuzeitlichen Technik und Wissenschaft anführten und sich in ihren Erkenntnisprozessen die nichtliterarischen Denkweisen durchsetzten. Der praktische Umgang mit den Naturphänomenen und ihre oft sinnlich-leibliche Naturerfahrung waren es, die ihre Erkenntnisformen und -strategien prägten. Sie sind leider immer noch unerforscht, da sich die Wissenschaftstheoretiker heute kaum mit den Problemen angewandter Wissenschaften, geschweige denn mit denen der Technik beschäftigen.

## *Alltagsbilder und Bilder der Kunst*

Je mehr man sich den Phänomenen nähert, desto unklarer werden die Unterschiede zwischen aktiver und passiver Wahrnehmung, zwischen Denken und Anschauen. Es zeigt sich, wie Nelson Goodman aufweist, dass Rezeption und Interpretation untrennbare Vorgänge sind (Goodman 1973: 20). Die Arbeit des Auges ruht nie, und alles, was wir sehen, ist phänomenale Gegebenheit und zugleich hergestellte Welt: «Denn ein Aspekt ist nicht einfach das Objekt-aus-einer-gegebenen - Entfernung - und - einem - gegebenen - Blickwinkel - und - unter-gegebenen-Lichtverhältnissen; es ist das Objekt, wie wir es betrachten oder vor uns vorstellen. Wenn wir ein Objekt repräsentieren, dann bilden wir nicht ein solches Konstrukt oder ein solches Interpretament ab – wir stellen es her» (Goodman 1973: 20f.). Diese Herstellungstätigkeit vollzieht sich nicht nur im Bereich der künstlerischen Repräsentation, sondern auch im Bereich des ästhetischen Erfahrungspriori, d. h. der konstanten, unmittelbaren, sinnlichen Erkenntnistätigkeit. In ihr und durch sie erfahren und erzeugen wir die Phänomene, die uns bald unter dem Aspekt des Je-immer-schon-gestaltet-seins oder bald unter dem Aspekt noch unverbrauchten Rohmaterials erscheinen. Gibt es zwar das sog. «unschuldige Auge» nicht, so ist dennoch der Versuch legitim, sich von allen Wahrnehmungsklischees zu befreien (Goodman 1973: 18). Wir sind offenbar in eine Urpraxis konstanten Umgangs mit den Phänomenen verwickelt, in der beide Aspekte untrennbar vermischt sind (Schweizer/Wildermuth 1981: 15).

Es wäre sicher von zentraler Bedeutung, die Bildwerdung aus dieser ästhetischen Urpraxis herzuleiten. Wir können dies hier nicht leisten. So wie unsere Darlegungen verliefen, scheint es zum mindesten nicht unsinnig zu sein, das Bild als eine spezifische Ausgestaltung des in der sinnlich-leiblichen Erfahrung angelegten Schematismus zu verstehen. Im Bild ereignet sich im Sinne einer Verdichtung der Phänomenalität das, was sich in jedem Augenblick unseres Erlebens und Erfahrens als ein Zugleich von bestimmtem Etwas und offen endloser Interpretation vergegenwärtigt. Dass das Bild mit unserer sinnlichen Fähigkeit des Sehens, mit allen Bedingungen des Sichtbarwerdens (wie Licht und Auge) zusammenhängt, ist naheliegend; aber es wäre verfehlt, dieses

Sehen als vom Denken und Wissen losgelöst zu setzen, denn das Sehen ist eine Weise sinnlicher Erkenntnis, des unmittelbaren Gewisswerdens. Damit ist das Bild als eigenständige Phänomenalität gesetzt – gleichgültig, ob es andere Phänomene abbildet oder nicht. Halten wir an dieser Konzeption fest, dann haben wir uns bereits abgegrenzt gegen jede Bildauffassung, die sich als Imitation der wirklichen Welt begreift. Wir denken hier im Sinne der Ikonizität, nämlich des Zum-Erscheinen-bringens dessen, was die Erscheinung an sich selbst sein kann. Das ist genau die Umdrehung des perspektivischen Illusionsbildes, das nicht ist, was es zur Darstellung bringt. Das Bild, das voll Bild sein will, wird sich in seiner eigenen Phänomenalität als verdichtete Wirklichkeit zeigen. Es ist klar, dass diese Definition das Bild letztlich auf nichts anderes zurückverweist als auf das Bild selbst. Das ist darin begründet, dass das Bild auf keinen Begriff und auf keine sprachliche Analogie reduziert werden kann. Es sei beigefügt, dass das, was hier mit «Bild» gemeint ist, alle Hervorbringungen der bildenden Kunst betrifft und keineswegs auf die Malerei beschränkt sein soll.

Gegenüber dem Ringen um ein genuines Bildverständnis, wie es sich in der gegenwärtigen Kunst dramatisch abspielt, steht die Alltagsbildproduktion, die sich im semantisch-pragmatischen Feld lebensweltlicher Aufgabenstellungen vollzieht. Diese bedarf einer konstanten Produktion von Entwürfen, Plänen, Utopien, vorwegnehmenden Imaginationen, die sich aus dem Arsenal des Schematismus des Alltagsbewusstseins entwickelt. Kant sprach von der «Einbildungskraft», die auf geheimnisvolle Weise hier wirksam sein soll. Wenn wir sie auch nicht enträtseln können, so darf doch nicht übersehen werden, dass sie einer der wichtigsten Generatoren der Alltagswirklichkeit bildet, vor allem wenn es gelingt, die subjektiven Imaginationen kollektiv zu koordinieren. Diese Arbeit leisten heute die allpräsenten Bildvermittlungsmedien, wie ein Blättern in Zeitungen und bebilderten Journalen, ein Gang durch eine reklamegesättigte Strasse, ein Blick auf die Einschaltquoten der Televisionsnetze und einige Beobachtungen von kamerabewaffneten Touristen leicht erweisen könnte. Ein Prozess endloser Bilderzeugung ist in Gang gesetzt, der imaginäre und sinnlich wahrgenommene Bilder einander fast ununterscheidbar näher bringt. Diese von Einbildungskraft angetriebene, mit Symbolen durchsetzte und aus konstanten Verbildlichungsprozessen emergierende Alltags-

welt erkennt aber gerade die Eigenmächtigkeit des Bildes, insofern sie es wesentlich als Informationsträger und Kommunikationsmedium begreift und es dergestalt unter ein rationales Paradigma stellt: das Bild steht im Dienst des alltagslogischen Funktionalismus der Herstellung einer gemeinsamen Welt, und dort, wo es ihm nicht gehorcht, wird es zum Ornament, zur Zutat, zur Verschönerung, zum Ulk oder zur Kunst erklärt.

Was sich besonders in der Werbung abspielt, scheint ein grossangelegtes Unternehmen zu sein, auf höchst vermittelte, aber doch stets sinnlich wirksame Weise mit einer Grundsicht unseres Alltagsbewusstseins in Verbindung zu treten und eine seiner Grundfunktionen zu imitieren. Denn eine Bedingung der Möglichkeit, um eine gemeinsame, intersubjektiv akzeptierte und interiorisierte Alltagswelt herzustellen, ist die Identifizierung bestimmter Phänomene mit bestimmten Bedeutungen. Die Entlastungsfunktion von Selbstverständlichkeiten, die nicht mehr weiter befragt werden, kann nur geleistet werden, wenn bei augenblicklichen Entscheidungen «sehend erkannt» wird. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass es eine Anstrengung des Alltagsbewusstseins gibt, ein anschauendes Denken zu erzeugen. Ob das Denken selbst seinem Wesen nach auf Anschauung bezogen ist, ist damit nicht entschieden. Jedenfalls ist es in jedem Kulturalltag notwendig, ein Denken zu schaffen, das bei bestimmten Seh-Akten quasi-unmittelbar funktioniert. Durch diese Tendenz, bestimmte Phänomene kognitiv zu fixieren, wird eine gewisse Schwerfälligkeit erzeugt, die einmal festgelegte Welt anders zu verstehen und auch anders zu sehen.

In diesem Bereich der unmittelbaren Alltags-Erfahrungen kann man kaum von «Bildern» sprechen. Die *unmittelbare Sichtbarkeit* verunmöglicht eine Bildwerdung, da diese einer gewissen Ablösung von der fixierenden Alltagsbedeutung bedarf. Vielleicht ist aber der Bildbegriff, von dem wir alltagssprachlich ausgehen, zu eng und zu konstruiert, um in dem Mikrobereich unmittelbarer Interaktionen Anwendung zu finden. Und doch ist hier ein Prozess der Verbildlichung am Werk, da es keine unschuldige Seherfahrung gibt. In einer Skizze über Hintergrundserwartungen und «allgemeine Merkmale», die bei gewissen geistesgestörten Patienten sich zu globalen Merkmalen auswachsen, erwägt Howard Schwarz den Gedanken, dass das Denken nicht begreifend, sondern anschaulich sei (Ethnomethodolo-

gie 1976: 337). Er geht davon aus, dass Normale und Patienten im Mikrobereich der Erfahrung keine Gelegenheit haben, dauernd ihre Daten zu überprüfen. «Denn wir werden in unserem Alltag ja ständig mit Teilansichten von Phänomenen konfrontiert, die pausenlos und mit wahnsinniger Geschwindigkeit aufeinanderfolgen. Wir sind also gezwungen, die Korrektheit der Bedeutungen einfach anzunehmen, die wir aus solchen Teilansichten erschliessen, ohne sie genauer durchzuprüfen. Zeitgründe verbieten eine ausführliche Überprüfung, und auch wenn eine solche «Überprüfung» vorgenommen wird, so benützt sie doch immer viele Bedeutungen, die selbst nicht mehr überprüft werden, als Basis bei der Konstruktion von Tatsachen» (Ib 335). An irgendeinem Punkte der Analyse steht jedes Phänomen unter dem Aspekt einer «Antwort», einer feststehenden «Bedeutung» oder eines «Bildes». Auch in der Augenblicklichkeit einer vom Blitz erhellten Nachtlandschaft sehe und erkenne ich zugleich das Haus, den Wald, den Felsen, die Bank und die entfernten Hügel. In einer Gefahrensekunde sehe ich, wo mein Ausweg liegt. In Situationen, in denen ich mich bedroht fühle, sehe ich «den Baum als Mörder» – im Augenblick selber gibt es keine «Täuschung».

Der paranoid Schizophrene, der von seinem globalen Merkmal nicht mehr loskommt, legt es also nahe, eine Schicht der Mikroerfahrungen anzunehmen, in der eine *Identität von Phänomen und Bedeutung* besteht. Unmittelbar wird gesehen und erkannt, so dass von einem Sehen von Schlussfolgerungen gesprochen werden kann. Vorausgesetzt bei dieser Aussage ist, dass unser Denken auch in diesem Bereich, nur mit unerhörter Geschwindigkeit, folgerichtig ein Wenn-Dann-Spiel durchläuft. Auch der Normale orientiert sich, wenn er wahrnimmt, an diesen primär gegebenen Bedeutungs-Phänomenen, verliert aber nicht die Möglichkeit, dem Phänomen eine neue Bedeutung zu verleihen. Allerdings ist zu ergänzen, dass es sich bei Alltagsphänomenen nicht nur um eine neue Interpretation handelt, sondern um eine neue Identitätsbildung, die das Phänomen mit einer neuen Bedeutung verschmilzt. Das blosse Wissen, dass ein Phänomen auch anders interpretiert werden kann, genügt nicht, wie Patienten selbst erklären. Bei einer Therapie geht es um die Sinngabe einer ganzen sozialen und personalen Alltagswelt, die von diesem Mitglied benutzt, aber zugleich durch diese Benutzung konstant reproduziert wird.

Im Bereich dieser mikroperzeptiven Erfahrungen des Alltags vollzieht sich offenbar ein bewusst-unbewusster Prozess von Identitätsproduktionen und -reproduktionen, auf dem die wachen Alltagshandlungen aufrufen und der die alltagspraktischen Entlastungen ermöglicht. Aber gerade weil die Nicht-Normalen und die Mitglieder anderer Kulturen zeigen, dass gleiche Phänomene andere primäre Erfahrungen zulassen, müssen wir eine gewisse *Plastizität* dieser ersten Erfahrungsschicht annehmen. Dies bedeutet, dass auch unmittelbares Erkennen durch das Sehen eines Phänomens es nicht ausschliesst, neue Erkenntnis- und Sehmöglichkeiten zu gewinnen. In dieser Plastizität macht sich die eigentliche Stärke des Phänomenalen geltend, gerade weil es sich keiner Bedeutung voll unterwirft, sondern jede mögliche wie eine Haut von sich abstossen kann. Beim Übergang von einem Interpretationszustand zu einem andern, von einem Alltagssystem zu einem anderen, von einem «Paradigma» zu einem andern gibt es jenen seltsamen Augenblick des plötzlichen Umkippen. Es ist dies der Augenblick, den sprachliche und optische Konventionen nicht erfassen und in dem das Phänomen seine Eigenständigkeit manifestiert.

Unsere These ist, dass gerade in diesem Umschlagsaugenblick und damit an der Stelle, an der die Eigenmacht der Phänomene sichtbar wird, sich die *moderne Kunst* angesiedelt hat und einen fast verzweifelten Kampf führt, an diesem Ort zu bleiben und den Umgang mit der ungebrochenen Phänomenalität vertiefen möchte. Damit gerät sie im Vergleich zu aller bisherigen Kunstaktivität und zu allen künstlerischen Hervorbringungsprozessen unserer Tradition in einen harten Gegensatz. Die Frage ist berechtigt, ob diese Kunst überhaupt noch Kunst genannt werden soll. Eine mögliche Antwort ist, dass es ihr gleichgültig sein kann, wie ihre Aktivität heute bezeichnet wird. Ihre Aufgabe, die sie sich selbst stellt, ist grösser, als alles, was bis anhin der Kunst zugesprochen wurde.

Die moderne Kunst hat heute durch ihre Entgrenzungen ein Stadium erreicht, in dem sie die Kreativität, die dem Alltag zugrundeliegt, für sich selbst entdeckt und fruchtbar macht. Gerade weil sie aus den materialen und konzeptionellen Kulturzwängen ausbrach und heute grundsätzlich jedes Material benutzen, jede Form abwandeln und bei jedem Einfall einsetzen und sich entwickeln kann, manifestiert sie, dass gerade der Alltag trotz Repetition und Routine ein

Schöpfungsprozess ist. Gezwungen Verlässliches, Selbstverständliches und für jedermann einen Boden des Vertrauens zu schaffen, erscheint er zwar als Inbegriff des erstarrten Lebens, aber er verdeckt, dass die Routine selbst ein künstliches Mittel ist, um die Lebenstage zu gestalten. Langfristig gesehen, mit dem Blick auf eine ganze kulturelle Epoche, werden Alltagsrituale zu Stilmerkmalen, zu kreativen Potenzen, die Einmaliges, Unwiderholbares ermöglichen. Die heutige Kunst entdeckte – zusammen mit der Ethnomethodologie – dass die Mikro-Akte des Alltags ebenfalls kreative Leistungen sind.

Wenn sich heutige Kunsttätigkeit uneingeschränkt kreativ begreift, ist sie auch mit dem kreativen Untergrund des Alltagslebens verbunden. Sie kann sogar darin ihre Aufgabe erkennen, diesen sichtbar und darstellbar zu machen. Diese «Darstellung» muss aber derart gestaltet sein, dass der eigene Darstellungscharakter des Alltagslebens frei erscheinen kann. Durch diese Kunsttätigkeit, die den Alltag als kreativen Prozess versteht, enthüllt er sich als Phänomensgeschehen, nicht im Sinne der semantisch-pragmatisch verstellten und vergewaltigten Phänomenalität, sondern im Sinne der Eigenmacht des Phänomenalen. Ein Beispiel: Die Pepsi-Cola-Flasche, vertraut als Gebrauchsobjekt, Bildschema und Klischee, fungiert auf jedem Plakat als verweisendes Zeichen, doch beim zweckfreien Sich-selbst-darstellen-lassen (wie es eben die Kunst ermöglicht) – sei es als Bild, Skulptur oder Readymade – verdichtet sie sich zu einer neuen, bedeutungsoffenen Phänomenalität, die jede alltagslogische Bestimmung zum Griff nach einem Schatten werden lässt und endlos neue Interpretationen evoziert. Im Horizont denotationsfreier Phänomenalität wird die Pepsi-Cola-Flasche neu gesehen – wird sie durch jeden Betrachter auch neu «hervorgebracht» und als so «Hervorgebrachtes» auch eine neue, eigenständige Wirklichkeit (Fiedler 1971: I, 180).

Weil Bilder nichts Statisches, sondern etwas höchst Dynamisches sind, werden sie z. B. von Henri Lefèbvre als «Akte» (Lefèbvre 1977: III, 122) und von Bazon Brock als «Hervorbringungen» (Fohrbeck/Brock 1977: 264ff., 330ff.) bezeichnet. Marcel Duchamp kämpfte besonders um den Augenblick der Bildwerdung und aktivierte den Betrachter derart, dass das Bild zum Konzept, d. h. zur gestalteten Wahrnehmung wurde, die sich in letzter Konsequenz (gezogen von der Concept Art) von der Materialität des Bildes emanzipierte oder (worauf John Cage

hinwies) alle Dinge zu Kunst-Objekten werden liess (d'Harnoncourt 1973: 171). Heinrich Rombach versteht diese in der modernen Kunst provozierte Autonomie der Wahrnehmung und die mit ihr korrelierende Selbstgabe der Phänomene als eine neue Stufe erhöhter Wirklichkeits-Erfahrung und Wirklichkeits-Gestaltung: «So besteht die Gegenwart der Kunst darin, dass sie aufhört ‹Kunst› zu sein. Sie wird Wirklichkeit. Es kommt nicht mehr darauf an, Werke hervorzubringen, wie es Jahrhunderte hindurch für die künstlerische Gestaltungskraft selbstverständlich war, sondern es kommt vor allem darauf an, dass der Mensch lernt, durchweg und überall schöpferisch zu leben. Die Wirklichkeit der Kunst ist das schöpferische Dasein als solches, als Grundverfassung des Menschen, nicht mehr als Ausnahmezustand weniger . . . Die zur Wirklichkeit gewordene Kunst ist die zur Kunst gewordene Wirklichkeit. Das Wirkliche erfasst sich in dem, was eigentlich im Grunde und schon immer war. Kunst ist darum nur noch das *Sichselbstsehen einer Wirklichkeit*» (Rombach 1980: 9, 233, 237).

Gegenüber dieser kaum mehr zu steigernden Bedeutung von Kunst und damit auch des Bildes (das zur Offenbarkeit verdichteter, sich selbst zur Sichtbarkeit bringender Wirklichkeit erhöht wird) erscheint die funktionsgebundene Bildproduktion der Alltagswelt als Verleugnung der Bildlichkeit des Bildes. Doch ist die Tatsache für die allgemeinere Lebenswelterfahrung nicht zu unterschätzen, dass jedes Mitglied der heutigen Kommunikationsmedien-Gesellschaft sich daran gewöhnt, täglich mit neu produzierten Bildern versorgt zu werden und über Bild-Informationen am Weltgeschehen zu partizipieren. Er ist vertraut mit Bild-Dokumentationen, mit visualisierten Modellen und Darstellungsmethoden, mit visuellen und akustischen Transzendenzmaschinen, die geographische Distanzen und soziale Barrieren überwinden, und nicht zuletzt mit den vielen Zeichen, die seine Handlungen leiten und seinen Weg durch den Dschungel der Warenwelt begleiten; es ist ihm auch selbstverständlich geworden, konstant bildliche Werbung zu konsumieren, in bilderfüllten Journalen seine nächste Bekleidung, sein nächstes Auto, seine nächste Wohnung und seine(n) nächste(n) Partnerin oder Partner vorweggenommen zu sehen und jeden Abend an der inszenierten Show-Kultur auf dem Bildschirm teilzunehmen. Er lebt in einer Welt, in der die technische Reproduzierbarkeit von Bildern die transzendente Voraussetzung bil-

det und die täglich neu bebilderte Welt als ein konstanter Schöpfungsprozess demonstriert wird. Er lebt in einem Bilderuniversum, das durch unzählige photographische und filmische Akte in Gang gehalten wird und stets frisch wie am ersten Tag anmutet. Beim Sehen neuer Bilder und visualisierten Lebens entsteht der Anschein, als ob man dem Prozess der Wirklichwerdung beiwohne. Dass auch das Schrecklichste Bild werden kann, ist wie eine Verheissung, dass nichts unverborgen bleiben wird.

Diese zweite Welt, die Medienwelt, in der das Visuelle dominiert, ist aber in einem unverkennbaren Sinn ebenfalls kreativ, auch wenn sie den Einzelnen durch ihre zweckrationale Bilderproduktion wieder um ein gut Teil seiner Kreativität bringt. Die Visualität der Medien ist auf Gedeih und Verderb an das Sichtbarwerden von Neuem gebunden. Darum muss täglich eine neue Welt produziert werden – stets voller Bedeutsamkeit und abgehoben von den Individualwelten durch einen höheren Grad von Allgemeinheit. Diese Merkmale lassen den Verdacht aufkommen, dass die Medienwelt nach und nach die Rolle einer universalen, immanenten Alltagstranzendierung übernimmt, vergleichbar nur jener, die einst «Metaphysik» und «Religion» ausübten. Auch sie symbolisierten die Gegenwärtigkeit einer andern, die erfahrbare Nah-Umwelt ergänzenden und verallgemeinernden Sphäre. Doch im Unterschied zu ihnen ist es den visuellen und akustischen Tranzendenzmaschinen möglich, die Alltagstranzendierung sozusagen gleichzeitig zu schaffen und zu befriedigen. Damit ist die Chance einer vollen Tranzendierung des zweckorientierten Alltags ständig offen, aber auch ständig wieder vertan. So bleibt als Fazit, dass zwar in keiner bisher bekannten Alltagswelt die Kreativität so omnipräsent war wie in der unsern, aber gerade durch deren Produkte Millionen zu einem unkreativen Leben verurteilt.

Aus dieser verselbständigten Bilderwelt, in der die Klischees quasi-wirkliche Dinge sind, wollen einige moderne Künstler wieder ausbrechen, indem sie – Marcel Duchamp variierend – die visuellen Readymades durch Konkretisierung ihrer Bildhaftigkeit überführen (Andy Warhol, Robert Rauschenberg, Jasper Johns). Das Bild-Paradigma des Dokumentarischen machen Pop Art, Earth Art, Artefaktenkunst, Story Art bewusst, insofern sie die Bildfunktionalität des Alltags neutralisieren und an dessen eigene Phänomenalität heranführen. Immer

wieder bildet die Neutralisierung des alltagspraktischen Kontextes, in dem wir sehen und doch nicht sehen, den Einstieg zu einer offenen Begegnung mit der Phänomenalität. Diese – sobald sie sich zu zeigen anschickt – verunsichert, wird als Leere, Sinn-Abwesenheit und darum als Bedrohung erfahren und mit Ärger und Spott bekämpft. Die Rückkehr in den verbilderten Alltag ist immer leicht zu bewerkstelligen, ist immer auch notwendig, weil wir der Bildillusion bedürfen, um uns in der Alltagswirklichkeit unserer Zeit orientieren zu können.

### *Literaturverzeichnis*

- K.O. Apel, Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine erkenntnis-anthropologische Betrachtung im Anschluss an Leibnizens Monadenlehre, in: H.-G. Gadamer/P.Vogler (Hrsg.), Neue Anthropologie, Bd. 7, Stuttgart 1975.
- R. Arnheim, Art and Visual Perception, Berkeley and Los Angeles 1969.
- K. Badt, Raumphantasien und Raumillusionen, Köln 1963.
- W. Baier, Quellendarstellungen zur Geschichte der Fotografie, München 1977.
- W. Benjamin, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, Frankfurt a. M. 1970.
- H. Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt a. M. 1979.
- H. Blumenberg, Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in: Poetik und Hermeneutik IV, Terror und Spiel, München 1971.
- G. Boehm, Zu einer Hermeneutik des Bildes, in: H.-G. Gadamer/G. Boehm (Hrsg.), Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften, Frankfurt a. M. 1978.
- L. Boltanski, Die soziale Verwendung des Körpers, in: D. Kamper/V. Rittner (Hrsg.), Zur Geschichte des Körpers, München – Wien 1976.
- C. Borgeest, Das sogenannte Schöne, Frankfurt a. M. 1977.
- P. Bourdieu, Zur Soziologie der symbolischen Formen, Frankfurt a. M. 1970.
- E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bde, München 1964.
- A. D'Harnoncourt/K. McShine (Ed.), Marcel Duchamp, New York 1973.
- U. Eco, Einführung in die Semiotik, München 1972.
- N. Elias, Über den Prozess der Zivilisation, 2 Bde, 6. Aufl., Frankfurt a. M. 1976.
- J. Fast, Körpersprache, Reinbek bei Hamburg 1979.
- K. Fiedler, Schriften zur Kunst, 2 Bde, München 1971.
- K. Fohrbeck (Hrsg.), Bazon Brock: Ästhetik der Vermittlung. Arbeitsbiografie eines Generalisten, Köln 1977.
- M. Foucault, Überwachen und Strafen, Frankfurt a. M. 1976.
- A. Gehlen, Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1965.
- J.J. Gibson, Die Sinne und der Prozess der Wahrnehmung, Bern 1973.
- S. Giedion, Space, Time And Architecture, 8th enlarged edition, Cambridge, Mass., 1949.
- C. Ginzburg, Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600, Frankfurt a. M. 1979.
- E. Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life, New York 1959.

- E.H. Gombrich, *Art and Illusion, A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, Princeton 1960.
- N. Goodman, *Sprachen der Kunst. Ein Ansatz zu einer Symboltheorie*, Frankfurt a.M. 1973.
- E. Grawert-May, *Zur Geschichte von Polizei- und Liebeskunst*, Tübingen 1980.
- I.-M. Greverus, *Der territoriale Mensch*, Frankfurt 1972.
- I.-M. Greverus, *Kultur und Alltagswelt*, München 1978.
- D. Günther, *Der Tanz als Bewegungsphänomen*, Reinbek bei Hamburg 1962.
- E. T. Hall, *The Hidden Dimension*, Garden City, N. Y., 1966.
- K. Hammerich/M. Klein (Hrsg.), *Materialien zur Soziologie des Alltags*, Opladen 1978.
- W.F. Haug, *Kritik der Warenästhetik*, 5. Aufl., Frankfurt a.M. 1976.
- M. Heidegger, *Holzwege*, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1950.
- M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1951.
- A. Heller, *Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion*, Frankfurt a.M. 1978.
- A. Heller, *Philosophie des linken Radikalismus*, Hamburg 1978.
- E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana Bd. 6), Den Haag 1954.
- W. M. Ivins, Jr., *On the Rationalization of Sight*, New York 1973.
- M. Jammer, *Das Problem des Raumes*, Darmstadt 1960.
- H. Joas, *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G.H. Mead*, Frankfurt a.M. 1980.
- P. Junod, *Transparance et opacité. Essai sur les fondements théoriques de l'art moderne*, Montreux 1976.
- C. Karpstein, «Bald führt der Blick das Wort ein, bald leitet das Wort den Blick» – Sehen, Sprechen und der sprachlose Körper, in: *Kursbuch 49*, Berlin 1977.
- R. Lebel (Hrsg.), *Marcel Duchamp*, erw. Neuaufl., Köln 1972.
- H. Lefèbvre, *Kritik des Alltagslebens*, Kronberg 1977.
- M. McLuhan, *Die magischen Kanäle*, Düsseldorf/Wien 1968.
- M. McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*, Toronto 1967.
- M. McLuhan, *Understanding Media*, New York 1964.
- M. McLuhan, *Wohin steuert die Welt?*, Wien, München, Zürich 1978.
- G.H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Frankfurt a.M. 1975.
- M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966.
- A. Nitschke, *Kunst und Verhalten. Analoge Konfigurationen*, Stuttgart 1975.
- E. Panofsky, *Sinn und Deutung in der bildenden Kunst*, Köln 1975.
- K. Pawek, *Das optische Zeitalter*, Olten 1963.
- H. Plessner, *Anthropologie der Sinne*, in: H.-G. Gadamer/P. Vogler (Hrsg.), *Neue Anthropologie*, Bd. 7, Stuttgart 1975.
- R. Riekher, *Fernrohre und ihre Meister*, Berlin 1957.
- V. Rittner, *Handlung, Lebenswelt und Subjektivierung*, in: D. Kamper/V. Rittner (Hrsg.), *Zur Geschichte des Körpers*, München – Wien 1976.
- H. Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, Freiburg, München 1980.
- J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg 1966.
- K.R. Scherrer/H.G. Wallbott, *Nonverbale Kommunikation: Forschungsberichte zum Interaktionsverhalten*, Weinheim und Basel 1979.

- W. Seitter, Nacktheit als Kleidung, in: Tumult, Zeitschrift für Verkehrswissenschaft, Nr. 2, Berlin 1979.
- A. Schütz, Das Problem der Relevanz, Frankfurt a. M. 1971.
- A. Schütz, Gesammelte Aufsätze Bd. I, Den Haag 1971.
- H. Schwarz, Allgemeine Merkmale, in: Ethnomethodologie – Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns, Frankfurt a. M. 1976.
- H. R. Schweizer, Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis. Eine Interpretation der «Aesthetica» A. G. Baumgartens, Basel/Stuttgart 1973.
- H. R. Schweizer/A. Wildermuth, Die Entdeckung der Phänomene, Dokumente einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis, Basel 1981.
- W. M. Sprondel/R. Grathoff (Hrsg.), Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften, Stuttgart 1979.
- A. Stern, Die Expression, München 1978.
- H. Stork, Einführung in die Philosophie der Technik, Darmstadt 1977.
- M. Tibon-Cornillot, Von der Schminke zu den Prothesen, in: Tumult, Zeitschrift für Verkehrswissenschaft, Nr. 2, Berlin 1979.
- B. Waldenfels, Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt 1980.
- A. Wildermuth, Die Krise des Bildes, Kunst-Bulletin des Schweizerischen Kunstvereins, Oktober 1980.
- L. Wittgenstein, Schriften 1, Frankfurt 1963.
- R. zur Lippe, Am eigenen Leibe. Zur Ökonomie des Lebens, Frankfurt a. M. 1978.
- R. zur Lippe, Naturbeherrschung am Menschen. Bd. I: Körpererfahrung als Entfaltung von Sinnen und Beziehungen in der Aera des italienischen Kaufmannskapitals. Bd. II: Geometrisierung des Menschen und Repräsentation des Privaten im französischen Absolutismus, Frankfurt a. M. 1974.

## Résumé

La philosophie de la vie quotidienne a, jusqu'à nos jours, seulement commencé à toucher, à partir d'une réflexion théorique fondamentale, la vie quotidienne dans sa dimension sensorielle. La condition aujourd'hui évidente de l'orientation à l'aide d'images défie à la fois la réflexion théorique et les recherches empiriques sur la vie quotidienne. La réalité des images se situe cependant, et bien curieusement, entre les deux – et c'est pourquoi elle est négligée des deux côtés.

Sans une thématization de toute la base corporelle et sensorielle de la vie quotidienne, l'accès général à la problématique des images dans la vie quotidienne paraît compromis. Le point de départ est ici donné par l'abîme qui s'est creusé de nos jours entre la figuration sémantique et pragmatique (dans la publicité et dans la technique par exemple) et l'autonomie des images en art. Les deux recourent à un a priori de l'expérience esthétique qui pourrait être déterminé de façons distinctes par référence à A.G. Baumgarten, K.-O. Apel, mais aussi Cassirer ou d'autres. L'examen des projets pour une philosophie actuelle de la connaissance corporo-sensorielle pourrait avoir une signification fondamentale pour la constitution de la réalité quotidienne. Les arguments qui sont ici donnés visent par conséquent une pratique esthétique élémentaire qui était sans doute déjà impliquée dans l'*aisthesis* des anciens. Le problème spécifique gît cependant dans la dialectique entre le processus autonome d'expérience corporo-sensorielle et les exigences d'une pragmatique quotidienne qui tentent de structurer toute notre capacité de perception et d'expérience. Ce conflit est aujourd'hui notamment visible dans l'expérience distincte des images en art ou dans la vie quotidienne.

A la différence des philosophies de constitution théoriques, la phénoménalité du monde quotidien se comprend ici comme présence indubitable du réel. En dépit de toute soi-disante manipulation, cette phénoménalité se révèle absolue et autonome, de façon que les processus «superficiels» échappent à la saisie rationnelle. L'histoire du corps et de ses transfigurations, de même que le primat de l'oeil et de la vue dans notre tradition culturelle et dans notre vie quotidienne n'ont guère fait jusqu'ici l'objet d'une réflexion approfondie, bien qu'ils re-

présentent des indicateurs décisifs du changement historique. Les canaux de la phénoménalité nous entourent et nous déterminent jusque dans nos territoires corporels; ils échappent ainsi à toute pensée obéissant à un paradigme réductionniste. L'histoire de la pensée moderne est néanmoins étroitement liée à l'histoire de l'image et de l'optique qui, tout en postulant la saisie et la représentation fidèles de la réalité, visaient dès la Renaissance aussi une *perception* de la réalité, par exemple dans la perspective linéaire. La visualisation et la culture de la manifestation corporelle ont ainsi acquis un caractère omniprésent, sans toutefois impliquer une réflexion visuelle et corporelle consciente.

Il existe un fonctionnalisme de l'usage des images conforme à la logique du quotidien qui forme et explique la conception actuelle de l'image. C'est notamment le schématisme de la conscience quotidienne qui reste à étudier – schématisme réduit par Kant à la géométrie euclidienne et révélant une fois de plus la rationalisation du regard dans la profondeur transcendente de la figuration. D'autre part, il faut mettre en relief la production des types, nécessaire dans la vie quotidienne et rendant précisément impossible la libre rencontre avec la phénoménalité toujours singulière et unique. Une analyse de la transformation moderne du corps illustrerait le caractère aliénant de la conception de l'image pour notre relation individuelle au corps et pour la figuration du corps par l'individu.

Les contraintes de la pratique quotidienne exigent une identité du phénomène et de la signification puisque la complexité des décisions réclame des réductions. Il n'est sans doute pas faux de parler, dans le contexte de la vie quotidienne, d'une opération visuelle de notre pensée, ou même de conclusions vues. L'art moderne s'oppose depuis quelques décennies aux contraintes d'une telle identification. Nous examinons ici sa tentative de manifester le processus créatif qui est aussi à la base de toute action et de tout événement de la vie quotidienne. Sa fonction est peut-être de garantir – contre l'usage d'orientation des images provenant de la logique du quotidien – l'ouverture sur la relation originelle de l'homme à la phénoménalité et à l'a priori de l'expérience esthétique.